

Leder

I dette nummeret bringer vi et bredt knippe artikler. To av artiklene handler om forståelsen av presten og prestedtjenesten. Den første er Halvard Johannessens artikkel om pastoral spiritualitet i endring, der han analyserer utviklingstrekk i forståelsen av spiritualitet i et pastoralteologisk perspektiv. I artikkelen peker han bl.a. på spiritualitetens sentrale betydning for prestedtjenesten.

Den andre artikkelen som tematiserer prestens tjeneste, er Bård Mælands artikkel om pastoral imaginasjon, litt lengre ute i heftet. Han påviser hvordan begrepet «imanasjon», forstått som subjektive kreative forestillinger og overleverte bilder og metaforer, er med å forme vår forståelse av virkeligheten, også av prestedtjenesten. Han argumenterer for at en bevisst holdning til og bruk av dette perspektivet kan være et viktig redskap for prestens selvforståelse. I neste nummer av tidsskriftet bringer vi for øvrig en oppfølger til denne artikkelen, der Mæland vil ta for seg imanasjonen i et mer ekklesiologisk perspektiv.

Det ekklesiologiske perspektivet preger også bidragene fra Gunnar Rønnestad og Ove Conrad Hanssen. Gunnar Rønnestads artikkel er et kirkerettslig perspektiv på etableringen av nye menigheter og menighetsformer i Den norske kirke. Artikkelen tar særlig utgangspunkt i erfaringer fra Stavanger bispedømme, men har overføringsverdi også for andre sammenhenger, og for det generelle arbeidet med kirkeordningsspørsmål. I sin artikkel gir Ove Conrad Hanssen en oversikt over utviklingen på feltet menighetsutvikling i de tyske folkekirkene. Et markert trekk han peker på, er den klare misjonale orienteringen som her gjør seg gjeldende.

Under overskriften «Fusjon eller okkupasjon» behandler Tormod Kleiven forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser i et maktperspektiv. I artikkelen viser han hvordan det er en vesensforskjell mellom seksualitet og seksuelle krenkelser, men likevel en sammenheng som en bør være oppmerksom på.

Til slutt i heftet bringer vi under vignetten «Aktuelt» to bidrag til ulike temaområder. Tove Rustan Skaar har intervjuet kristne ungdommer om deres forhold til det å gå til høymesse i Den norske kirke. Hennes resultater burde være utfordrende i forhold til den pågående gudstjenestereformen. I sin artikkel om bibelhermeneutikk for barn drøfter Kristin Moen Saxegaard hvordan vår måte å formidle Bibelen til barn kan gi grunnlag for en barnetro som varer inn i voksenlivet.

HARALD HEGSTAD

Skifte av redaksjonssekretær

Fra og med dette nummeret får bladet ny redaksjonssekretær idet Eyolf Berg overtar etter Ellen Merete Wilkens Finnseth. Ellen Merete har vært redaksjonssekretær siden 2002 og har gjort en solid innsats for tidsskriftet i denne perioden. Vi takker henne hjertelig for solid innsats! Eyolf har allerede en stund vært redaksjonssekretær for Luthersk Kirketidende og overtar nå tilsvarende funksjon i Halvårsskriftet. Velkommen til samarbeid!

AD FONTES

Mitt barn, natt og dag skal du komme den i hu som taler Guds ord til deg. Du skal hedre ham som Herren selv; for der hvor Herrens storhet blir forkynt, der er Herren.

Du skal daglig søke samfunn med de hellige, så du kan bli styrket ved deres ord.

Du skal ikke oppmuntre til splittelse, men du skal forsonne de stridende. Du skal dømme rettferdig og ikke gjøre forskjell på folk når du irretsetter noen for feiltrinn. La det skje, som skal skje, og vær ikke vaklevoren!

Vær ikke en som strekker hendene fram når det er tale om å få, men lukker dem når det er tale om å gi. Om du har skaffet deg noe med dine hender, skal du gi en løsepenge for dine synder. Nøl ikke med å gi, og gi uten å klage, for du skal få erfare hvem det er som lønner rikelig igjen. Du skal ikke avvise den nødlidende, men du skal dele alt med din bror og ikke si at det er ditt eget. For har dere det uforgjengelige sammen, hvor mye mer da de ting som forgår!

Didaché 4,1-8

(siteret etter *De apostoliske fedre*, Luther forlag 1984)

Pastoral spiritualitet i endring¹

'Den evangeliske kirke kjenner ingen exercitia spiritualia i jesuittisk betydning'.²
(Skagestads Pastorallære 1930)

'I 2007 satt 24 norske, lutherske prester i jesuittenes senter i Loyola og drøftet den ignatianske spiritualitetens betydning for åndelig liv i Skandinavia i dag'.³
(PFs Fagråd for kristen spiritualitet 2008)



AV HALVARD JOHANNESSEN

halvard.johannessen@teologi.uio.no

Innledning

Åndelig liv i Norge er ikke hva det en gang var. Spiritualitet⁴ er et fenomen i rask endring i den vestlige kulturkrets, og heller ikke kirkelivet her på berget står upåvirket.⁵ Jeg vil først i denne artikkelen undersøke tenkingen omkring den pastorale spiritualitet slik den i dag utformes fra sentralt hold i Den norske kirke. Materialet er hentet fra publikasjoner om spiritualitet utgitt av Kirkerådet (KR) og Presteforeningen (PF), samt PFs kurstilbud i spiritualitet for prester. I dette materialet skisseres et bilde av prestens *åndelige liv*, et tema som føyer seg inn i en lang norsk pastoralteologisk tradisjon. En presentasjon av grunntrekkene i denne tradisjonen vil bidra til å få frem hvilke konkrete endringer det er tale om. Selv om materialets omfang og uensartede natur ikke gir anledning til å trekke entydige konklusjoner, peker funnene mine i retning av brudd snarere enn kontinuitet med den norske pastoralteologiske tradisjonen. For det andre vil jeg presentere nyere religionsfilosofiske og -sosilogiske perspektiver på spiritualitet med utgangspunkt i Paul Heelas og Charles Taylor. Denne fortolkningshorisonten vil gjøre det mulig å se norsk pastoral spiritualitet i sammenheng med større kulturelle og religiøse endringer. Jeg vil for det tredje hente inn et teologisk perspektiv på temaet med Gordon Lathrops bok *The Pastor. A Spirituality* (2006).

Hans refleksjon om kildene til pastoral spiritualitet vil tjene som bakgrunn for en teologisk vurdering av de endringene ved norsk pastoral spiritualitet som vi i artikkelen har stiftet bekjentskap med.

Metode og materiale

Artikkelens nevnte disposisjon er inspirert av en metode for praktisk-teologisk forskning utviklet av John Swinton og Harriet Mowat i deres *Practical Theology and Qualitative Research* (2006).⁶ Deres utgangspunkt er at den praktiske teologis oppgave er å undersøke teorier og forestillinger som ligger under dagens former for kirkelig praksis. Målet er å bidra til økt innsikt og teologisk vurdering av kirkens praksis, og i forlengelsen av det være en samarbeidspartner i utformingen av ny praksis.⁷ For å nå dette målet foreslår de en fireleddet framgangsmåte. Første trinn består i å etablere et materiale ved beskrive praksisen eller situasjonen som skal undersøkes. Andre trinn er en kulturell analyse som bidrar til en fordypet forståelse av situasjonens karaktertrekk og kontekst. Trinn tre er en kritisk teologisk vurdering av ideer og forestillinger bak praksis, noe som munner ut i en revidert praksis som det fjerde og siste trinnet.⁸ Artikkelen følger den praktisk-teologiske metode strukturelt og innholdsmessig, bortsett fra på ett punkt som har med materialtilfang å gjøre. Swinton og Mowat

legger opp til innsamlinger av empiriske data gjennom for eksempel intervjuer eller spørreundersøkelser. Et slikt materiale er velegnet til å beskrive praksis «nedenfra» slik den faktisk utfolder seg. Dette er allerede blitt gjort i flere norske undersøkelser av spiritualitet, som hovedsakelig benytter seg av kvalitative og kvantitative metoder.⁹ Normative og teoretiske bidrag om spiritualitet fra sentralkirkelig hold er en annen side ved den praktiske kirkevirkelighet. Artikkelen undersøker praksis fra dette perspektivet, altså hvordan pastoral spiritualitet tenkes og presenteres av sentrale kirkelige instanser «ovenfra». Det betyr at jeg konsentrerer meg om publikasjoner, noe som medfører visse utfordringer. Norske publikasjoner om pastoral spiritualitet er få og uensartede. Det bildet som skisseres, er dermed nettopp en skisse; det representerer tendenser. Det eneste som kan kalles en fagbok om pastoral spiritualitet, er PFs artikkelsamling *Tjenestens kilder*. En bok om pastoral spiritualitet som kom i 1990. Her søker elleve prester og teologer «[...] å sette noen merkestener for en pastoral spiritualitet for vår tid – i en levende dialog med kirkens klassikere på dette område.»¹⁰ Som pastoralteologisk bidrag til feltet er den unik, samtidig som alderen svekker noe av dens aktualitet i vår sammenheng. Et nyere bidrag med innflytelse for tenkningen om kristen spiritualitet i Norge er KR's traktat *Kirken i møtet med den åndelige lengsel i vår tid*. Denne betenkningen ble bestilt til Kirkemøtet i 1999, og er forfattet av daværende leder av Egede Instituttet, Tore Laugerud. Betenkningen beskriver trekk ved vår tids spiritualitet generelt og skisserer en kirkelig respons på denne utviklingen. Det er også verdt å nevne at PF gjennom flere år hatt et Fagråd for kristen spiritualitet (frem til 2004 under navnet Fagråd for kristen spiritualitet og retreat). Fagrådet har arrangert en rekke kurs i spiritualitet for prester, kurs som har vist seg å være svært populære, og som gjennom sin kursprofil legger føringer for forestillingen den pastorale spiritualitet. Tematisk sett bindes materialet sammen av normative beskrivelser av kristen praksis omtalt som spiritualitet. Videre kjennetegnes bidragene av at de er rettet mot prester i Den

norske kirke, enten forstått som toneangivende del av en større målgruppe (betenkningen) eller som den direkte målgruppen for materialet (*Tjenestens kilder*, PFs kursmateriell). Materialet rommer i liten eller ingen grad fagteologiske drøftinger av hva spiritualitet er, men i lys av Swinton og Mowats idé om den praktiske teologis oppgave (over) er det ikke minst dette som gjør materialet relevant. Ved å sammenligne tendensene i mitt materiale med ferske resultater fra kvalitativ forskning på presters spiritualitet vil jeg avslutningsvis også knytte an til pastoral spiritualitet slik den faktisk uttrykkes seg i praksis. Det historiske bakteppet som så følger, bygger på eldre, norsk pastoralteologisk litteratur. Det vil tjene til å utkrystallisere hvilke trekk ved dagens tenkning om pastoral spiritualitet som innebærer endringer, og hva disse endringene består i. Det er endringene som vil utforskes i resten av artikkelen.

Pastoral spiritualitet i Den norske kirke i dag

Tjenestens kilder. En bok om pastoral spiritualitet ble utgitt på PFs Studiebibliotek i 1990. Forfatterne presenterer ganske ulike perspektiver på tematikken. Noen, som Jan Schumacher, beskriver spiritualitet i dag som arbeid med *livstolkning* og trekker i den sammenheng bl.a. veksler på moderne teologer som Bonhoeffer.¹¹ Andre vektlegger de religiøse øvelsenes rolle, som Ole Chr. Kvarme om «den hellige lesning», Lise Setek om bønnepraktiser og Sverre Smebye om meditasjon.¹² Noen forankrer spiritualiteten i nådemidlene og gudstjenestefeiringen, i praksiser som hører til prestens klassiske tjenesteoppgaver. Andre fokuserer på praksiser som faller utenfor disse oppgavene, som stillhetsøvelser, retreatter og tidebønner. Boken gir et variert bud på pastoral spiritualitet. Selv om tradisjonelle tjenesteoppgaver fremholdes som nødvendige forankringspunkter for den pastorale spiritualitet, søker rundt halvparten av forfatterne bakenfor reformasjonen og utover i kirkelandskapet etter impulser, til ørkenfedre og klostervesen spesielt.¹³ Tendensen til å lete utenfor ens egne tradisjoner blir betraktelig forsterket når vi trer nærmere vår egen tid.

Betenkningen *Kirken i møte med den åndelige*

lengsel i vår tid gav i 1999 uttrykk for en konkret visjon om en fornyelse av kirkens spiritualitet. Etter fire år hadde betenkningen solgt 8.000 eksemplarer, rekord for et kirkemøtedokument.¹⁴ I forlengelsen av dette arbeidet ble prosjektet «Menigheten i møte med den åndelige lengsel» startet, som bl.a. avfødte ressurspermen *Smak og se. Stillhetsarbeid i menigheten* i 2006. Målet var å legge til rette for et mer konkret og menighetsrettet arbeid langs betenkningens linjer. Selv om det nå er over ti år siden betenkningen ble utgitt, viser den seg fortsatt å sette dagsorden i spørsmålet om kristen spiritualitet.¹⁵

Betenkningens hovedtese at hvis kirken skal komme den åndelige lengsel i møte, så må kirkens egen gudsrelasjon være levende. Derfor må arbeidet med å tilrettelegge for kirkefremmede, søkende mennesker først av alt rette seg mot en fornyelse av kirkens egen spiritualitet. Det hevdes at «[s]økende mennesker i dag spør ikke etter trossannheter, men etter våre erfaringer i vandringer med Gud».¹⁶ Kirkens gudsforhold må være «inderlig», et «liv nær kilden».¹⁷ Spørsmålet blir hvilke praksiser som kan gi rom for kirkens og de søkendes behov for religiøs erfaring i dag? Betenkningens bud er primært av økumenisk og kontemplativ art; den viderefører samme typer tendenser som vi så til sist i *Tjenestens kilder*. Men i motsetning til *Tjenestens kilder* er kirkens ordinære «praksiser» som gudstjeneste, forkynning og kasualia ikke inkludert blant kildene til en levende spiritualitet. Hva betenkningen henviser til, er bibellesning og det helhetlige engasjementet man finner blant kirker i Sør, men primært hva som kalles «den indre veien».¹⁸

Denne veien består i hovedsak av økumenisk inspirerte, kontemplative praksiser som er blitt importert til norsk kirkeliv av bl.a. retreatbevegelsen. Bevegelsen har vokst fram i Norge i løpet av de siste femti årene, og den har hatt monastisk og ignatiansk spiritualitet som inspirasjonskilder fra begynnelsen.¹⁹ Herfra trekkes det frem flere konkrete praksiser. Den første er stillhetsøvelser, øvelser som skaper rom «der Gud kan virke».²⁰ Det er snakk om å legge praktisk til rette for at den enkeltes kontakt med Gud kan utfolde seg. *Bønneøvelser* er en primær form for gudskontakt; bønn er selve grunnstammen i enhver levende gudsrelasjon

og utgangspunktet for en dypere form for guds erfaring. I forlengelsen av bønnen evner *meditasjon* å åpne opp for en enda dypere dimensjon. Kombinasjonen mellom stillhet, bønn og kroppslig avspenning legger til rette for en tilstand hvor man er nær i sitt eget hjerte, det sted der man også er nær Gud.²¹ Lengst inne på den indre etterfølgelsesveien ligger *kontemplasjonen*. Kontemplasjon beskrives som erfaringen av å være forenet med Gud, den uavlatelige bønn eller opplevelsen av å være i Guds nærhet.²² Felles for beskrivelsene er at de dreier seg om opplevelse eller erfaring av det guddommelige – nettopp det som står på spill for dagens søkende mennesker.

Etter kirkemøtet har det blitt arbeidet for å muliggjøre arbeid med denne typen spiritualitet på menighetsplan. Et slikt arbeid med stillhetsarbeid og kontemplativ spiritualitet i menighetene vil ofte involvere presten som åndelig leder. At det i dag finnes en kobling mellom pastoral spiritualitet og kontemplative øvelser, antydes av Presteforeningens kurstilbud innen kristen spiritualitet.

Presteforeningens fagråd for kristen spiritualitet har arrangert flere etterutdanningskurs de siste årene, mange med stor oppslutning. Et av dem er «Smak og kjenn. Kristen spiritualitet og retreatarbeid» som ble arrangert i 2007-08.²³ Kurset bestod av en teoridel og en praksisdell. Man leste tekster fra katolsk og protestantisk fromhetsliv i reformasjonstiden, blant annet Luther. Praksisdelen bestod av daglig meditasjon og tidebønnsniv, deltakelse på en lengre, organisert retreat, retreatpraksis i egen menighet og åndelig veiledning. Mens kurset hadde en økumenisk teoridel med lutherske bidrag, ble pastoral spiritualitet i *praksis* identifisert med kontemplative og monastisk inspirerte øvelser uten denne forankringen. Teoretisk sett blir det dermed mulig å skille mellom prestens spiritualitet og prestens tjeneste. Fra de spredte ansatsene til denne utviklingen i boken *Tjenestens kilder*, via kirkemøtebetenkningens tette kobling mellom åndelig liv og kontemplativ praksis, ser vi her hvordan forestillingene om den pastorale spiritualitet går i retning av å knyttes opp til slike former for øvelser.

Materialet vi har sett på har så langt hatt et normativt sikte; det representerer et «ovenfraperspektiv». Om prestene faktisk opplever at de har en kontemplativ spiritualitet, er et annet spørsmål, men det er et relevant spørsmål i denne sammenheng. Derfor vil jeg kort knytte an til empiriske undersøkelser som er gjort av presters spiritualitet. Harald Olsen er tilknyttet Universitetet i Agder og forskningsprosjektet «Gud på Sørlandet», og hans undersøkelser av norske statskirkeprester på Sørlandet konkluderer med at den pastorale spiritualitet er i endring:²⁴ «Når det gjelder endringenes innhold og retning er der en tendens i materialet til at den kontemplative og den estetisk/rituelle spiritualitetsformen endrer seg mest, i den forstand at de spiller en viktigere rolle i prestenes liv og virke enn de har gjort før.»²⁵ Med kontemplativ spiritualitet mener han praksiser som «vektlegger det indre åndelige liv gjennom bønn, meditasjon og kontemplasjon og søker den stillhet som gir rom for dette» mens estetisk/rituell spiritualitet «vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstillende estetiske behov».²⁶ Kontemplativ og estetisk praksis er fortsatt ikke viktigst for prestene han har intervjuet. Verbalt/rasjonell spiritualitet, karismatisk og særlig diakonale former for spiritualitet står også sterkt.²⁷ Men det er de to nevnte typene som viser den største framgangen. I den grad vi kan snakke om en endring i pastoral spiritualitet, går det an å konkludere med at Olsens funn harmonerer med tendensene som er presentert i denne artikkelen. Empirien viser en bevegelse i retning av «stillheten». Som sagt viser også den mer normative tenkningen om prestens åndelige liv en endring. Men hva endringen konkret består i gjenstår å få fram. For å kunne belyse nettopp det trenger vi å utvide det historiske bildet av pastoral spiritualitet i Norge. Jeg har valgt å gå til normative forestillinger om prestens åndelige liv slik de kommer til uttrykk i vår pastoralteologiske tradisjon.

Norsk pastoral spiritualitet i bakspeilet

Spiritualitet er langt fra nytt i norsk pastoralteologi, i den forstand at faget alltid har hatt prestens åndelige liv som et fokuspunkt. Det er en gammel oppfatning at prestens spiritualitet ikke kan skilles fra prestens gjerning. På 1500-tallet

ble presteskapet i England simpelthen kalt for «the spirituality».²⁸ Tilsvarende kommenterer Pontoppidan i sin *Collegium Pastorale Practicum* (1757) at prester med rette kalles «geistlige». Han argumenterer endatil for at presteskapet burde kalles «åndeligheten» fordi det ville gjøre det åpenbart for alle at prestetjeneste handler nettopp om å omgås de åndelige ting.²⁹ Med tanke på at Pontoppidan var statspietismens fanebærer, er det ikke overraskende at han er opptatt av prestens åndelige liv. Det interessante er imidlertid at han likevel ikke vier temaet et selvstendig kapittel i sin pastoralteologi. Hvordan presten bør skjøtte sitt eget åndelige liv, omtales alltid i tilknytning til prestens oppgaver. Går vi fram til Gustav Jensens innflytelsesrike *Indledning i prestetjenesten* fra 1888, så er boken selv å regne som en åndelig traktat – omtrent 1/4 av teksten består av bønner. Han sier: «Det er godt at være en begavet prest, men [...] det er meget bedre [...] at være en bedende prest.»³⁰ Selv om prestens åndelige liv er viktig, behandles det heller ikke her i et kapittel for seg, isolert fra resten av prestens gjerning. For Jensen kan intet fromhetsliv erstatte tjenesten, med gudstjenesten i særstilling, som prestens åndelige kilde.³¹

I sine *Foredrag over pastoraltheologien* (1853) hadde imidlertid Wexels vært opptatt av hvilke kilder presten burde oppsøke. Wexels nevner fire: betraktningen (meditatio), bønningen (oratio), prøvelsen (tentatio) og rådføringen (consultatio).³² Luther hadde sagt om de tre første at det var disse som dannet teologen. Presteskapets dannelse var også Wexels primære mål da han skrev dette. Han foreskriver disse kildene som veier til yrkesmessig oppøvelse og fordypet innsikt i prestetjenestens krav. Det er ikke hensynet til prestens åndelige liv for dets egen del som står på spill, men hva vi kan kalle en erfaringsbasert «videre(ut)danning».³³

I løpet av det siste århundret fikk vi to nye basisbøker i pastorallære her til lands, Skagestads *Pastorallære* i 1930 og Bjarne Weiders *Kallet og tjenesten* i 1969. Skagestad er den første som gjør prestens åndelige liv til et eget tema i norsk pastoralteologi.³⁴ Åndelig lederskap forutsetter åndelig kraft sier han. Ord og sakrament er primærkildene til prestens åndelige kraft, men kristent fellesskap, stillhet og ferie-

dager bør også prioriteres. Dessuten vektlegger han «åndelige øvelser»: «*Den evangeliske kirke kjenner ingen exercitia spiritualia i jesuittisk betydning, men åndelige øvelser er i og for sig uadskillelige fra sann kristendom. Disse øvelsers evangeliske begrep og særlige betydning for presten har fått et klassisk uttrykk i Luthers bekjente ord: 'Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum'.*»³⁵ Med det siste føyer Skagestad seg inn i tradisjonen etter Wexels, men erstatter Wexels' dannelsesperspektiv med et rent oppbyggelig sikte. Det er tale om en treleddet åndelig øvelse som presten bør beflitte seg på for å bevare kraften i sitt trosliv. Skagestads treleddete fokus på prestens åndelige liv finner vi igjen hos Weiders *Kallet og tjenesten* i 1969. Weider understreker også at tjenesten ikke kun er en åndelig kilde; den medfører åndelig slitasje. Derfor er det viktig at tjenesten har tro som forutsetning, og prestens personlige trosliv må dyrkes utenom tjenesteoppgavene. Personlig andaktsliv og fordyppelse er viktig her, og i en særstilling her står *oratio* – prestens bønneliv.³⁶

Oppfatningen av synet på prestens åndelige liv i eldre norsk pastoralteologi kan oppsummeres i tre punkter: For det første blir det viet mye oppmerksomhet, om enn på noe ulik måte. For det andre knyttes det til prestedtjenesten, primært til forvaltningen av nådemidlene. For det tredje har det en tydelig forankring i Luther. Samtidig viser pastoralteologien en utvikling fra å se det åndelige liv som et aspekt ved tjenesteoppgavene (presten som «geistlig»), til at det blir utskilt som et eget felt i pastoralteologien: noe som bør næres også utenom tjenesten, og som endatil kan komme til stå i konflikt med den.

Eldre forestillinger om hva som er kilder til prestens åndelige liv er i betydelig endring sammenlignet med dagens pastorale spiritualitet. Endringen består bl.a. i at den lutherske forankringen har smuldret, og at prestedtjenestens ordinære oppgaver ikke vies oppmerksomhet. Moderne pastoral spiritualitet fremstilles som et supplement til tjenesten, en dimensjon som gjerne er forankret i sine egne praksiser. Disse er hovedsakelig av kontemplativ art og hentet fra økumeniske sammenhenger, med retreatbevegelsen og den ignatianske tradisjo-

nen som viktige inspirasjonskilder. Endringene er av ganske ny dato. Samtidig kan de også sees i sammenheng med en gryende tendens til å løsrive den pastorale spiritualiteten fra prestedtjenesten utover på 1900-tallet.

Sett i lys av tidligere norsk pastoralteologi fremstår dagens pastorale spiritualitet ikke som et selvsagt alternativ. Endringene savner forløpere i denne tradisjonen. En nærmere undersøkelse av begrepet spiritualitet i nyere religionsforskning kan imidlertid bidra til å forstå fenomenet som en del av større kulturelle endringer.

Spiritualitet og religionens subjektive vending

Ordet «spiritualitet» kom gradvis inn i norsk språkbruk utover 1970- og 1980-tallet³⁷. Det er i dag et etablert begrep i offentligheten selv om betydningen må sies å være diffus. Siden 80-tallet har spiritualitet også tiltrukket seg økende oppmerksomhet innen academia. De britiske forskerne Linda Woodhead og Paul Heelas er blant dem som har bidratt til kunnskapen om nyere spiritualitet de siste ti årene. Gjennom bøkene *Religion in Modern Times* (2000) og *The Spiritual Revolution* (2005), samt Heelas' *Spiritualities of Life* (2008), trekkes tette forbindelseslinjer mellom spiritualitet og en allmenn, postsekulær religiøsitet som har grepet om seg i Vesten i kjølvannet av New Age-bevegelsen. De gir denne typen spiritualitet vekselvis navn som «spiritualities of life», «subject-life spirituality» og «inner-life spirituality».³⁸ Disse begrepene betegner en mengde retninger som har lite fokus på læresetninger. Likevel finner Woodhead og Heelas flere karakteristiske fellestrekk, og en manglende interesse for læresetninger og religiøs doktrine er et av dem. Den allmennkulturelle «indre livets spiritualitet» fokuserer på den enkeltes liv her og nå istedenfor det hinsidige. Kropp og natur er inkludert i dette åndelige universet; den preges av en holistisk orientering. Samtidig står indre opplevelser, religiøse erfaringer og «well-being» høyt i kurs. Kvaliteter som dette kan oppnås ved å søke innover i seg selv, det være seg til sin indre «kilde», et ubesmittet indre univers eller en høyere bevissthet. Det indre livets spiritualitet kjennetegnes derfor

også av en vekt på praksis, på disiplin og øvelser som evner å gi denne kontakten med sitt indre selv. Videre er det viktig at spiritualiteten er autentisk; hver enkelt skal finne sin *egen* vei, uavhengig av hva religiøse institusjoner, tradisjoner eller autoritetspersoner måtte mene.³⁹ Woodhead og Heelas bygger sine tolkninger av dagens spiritualitet bl.a. på filosofen Charles Taylors analyser av det moderne selvet⁴⁰, og deres fremstilling av «det indre livets spiritualitet» går som hånd i hanske med hva Taylor har kalt «autentisitetens etikk»: *Selvrealisering* er et av de tyngste etos for det moderne subjektet.⁴¹ Videre kobler de den subjektivistiske formen for spiritualitet sammen med modernitetens sekulære verdensbilde. Sekulariseringen innebærer at den ytre verden, tidens gang og det offentlige rom er blitt tømt for religiøs betydning i det moderne menneskets oppfatning. Når disse gamle «stedene» for religiøs erfaring ikke lenger oppfattes som legitime, står den enkeltes indre liv igjen som et privilegert sted for religiøs erfaring. Den subjektive vendingen er imidlertid ikke bare religionens tilpasning til sekulariseringen, men også en religiøs forutsetning for den: Dreiningen mot selvets indre følelsesverden er synlig allerede tidlig i protestantisk teologi, ikke minst gjennom pietismen.⁴²

Et kirkelig uttrykk for kulturelle endringer?

Bildet Woodhead og Heelas tegner av vestlig religiøsitet danner en fortolkningsramme for nyere pastoral spiritualitet. Spiritualitetens fravær av tydelig luthersk forankring kombinert med dens tydelige økumeniske impulser etterlater inntrykket av at konfesjonell identitet og læremessig legitimitet er blitt mindre viktig. Derimot er det viktig at det fungerer. Som vi så i kirkemøtebetenkningen fra 1999, hevdes det at religiøs erfaring står på spill for dagens mennesker. Behovet for en tydelig erfaringsdimensjon henger sammen med et fokus på øvelser, et annet likhetstrekk som gjenspeiles i tenkingen om pastoral spiritualitet. I all hovedsak er øvelsesaspektet – retreat, stillhetsøvelser, meditasjon – av kontemplativ og introspektiv natur, også med tydelig parallell i «det indre livets spiritualitet». Det introspektive, følelsesorienterte fokuset viderefører samtidig en arv

fra den pietistiske tradisjonen som norsk kirke-liv har så sterke røtter i.

Det er tydelige tangeringspunkter mellom nyere pastoral spiritualitet og de endringer Woodhead og Heelas ser i kulturen for øvrig. Forestillingen om en form for «ubesmiltet kilde» i menneskets indre er et annet kjennetegn Woodhead og Heelas opererer med. Også dette har en parallell i noe av materialet, kirkemøtebetenkningen primært, men det har vakt diskusjon i kirken.⁴³ Videre er det også uklart om endringene i pastoral spiritualitet innebærer en holistisk profil tilsvarende «det indre livets spiritualitet», som fremhever at det er en tett sammenheng mellom åndelige og materielle sider ved tilværelsen. Igjen er kirkemøtebetenkningen et unntak som åpner for en form for holistisk verdensbilde.⁴⁴ Mindre entydig er det også om materialet åpner opp for den nevnte selvrealiseringstendensen: Generelt vier de åndelige øvelsene stor tid og plass til den enkelte. Samtidig fokuserer de på å gi rom til Gud, noe som involverer en *annen* stemme enn selvets, samt et forpliktende læremessig innhold. At det gis et større rom til individets indre liv, er åpenbart, men det blir ikke dermed riktig å si at det er tale om selvrealisering på helt subjektive premisser.

Sammenlignet med hva Woodhead og Heelas kaller «det indre livs spiritualitet», skiller enkelte sider ved dagens pastorale spiritualitet seg ut, og andre er vanskelig å trekke entydige konklusjoner om. Det imidlertid påfallende hvordan flere av hovedtendensene synes å gå langs de samme linjene som «det indre livets spiritualitet» – om enn på sin egen måte.

Spiritualitet som erfaring og livstolkning

Betyr det foregående at spiritualitet ikke handler om tradisjonell religion, men kun er reservert for nyreligiøse strømninger i det senmoderne Vesten? Boken *The Spiritual Revolution* synes å svare ja på det spørsmålet allerede i undertittelen: *Why Religion is giving Way to Spirituality*. Boken *Religion in Modern Times* peker i samme retning ved å plassere spiritualitet i en egen kategori ved siden av religion.⁴⁵ I sin seneste bok tegner Paul Heelas imidlertid opp et mer nyansert bilde. Spiritualitet er også en side også

ved tradisjonell religion, skriver han. Ordet betegner åndelig liv, det livet som i leves i lys av det man oppfatter som sin åndelige dimensjon.⁴⁶ Dette bringer Heelas nærmere en rekke andre forskere som har viet spiritualitet oppmerksomhet de siste tiårene. Som Bernard McGinn skrev i sin introduksjon til bind 16 i den voluminøse serien *World Spirituality* i 1985: «*Christian spirituality is the lived experience of Christian belief [...] [I]t concentrates not on faith itself, but on the reaction that faith arouses in religious consciousness and practice.*»⁴⁷ Ifølge en annen viktig stemme, Sandra Schneiders, er spiritualitet et allmennmenneskelig fenomen. Det betegner de erfaringer det gir å leve i lys av en ultimat verdi eller virkelighet: «*[Spirituality] is the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one conceives.*»⁴⁸ Spiritualitet kommer til uttrykk i en rekke ulike aspekter av tilværelsen. Det spenner fra praksis til livstolkning og samles opp i *erfaring* – i hele sin bredde – som et kjernebegrep.

I forrige avsnitt fortolket vi endringene i norsk pastoral spiritualitet i lys av nyere religionsvitenskapelige perspektiver. Vi skal nå vurdere de samme endringene i lys av et pastoralteologisk bidrag som skriver seg inn i den sistnevnte oppfatningen av spiritualitet. Bidraget er interessant fordi det gir et helhetlig bidrag fra et luthersk perspektiv til refleksjon omkring hva pastoral spiritualitet handler om, noe vi så langt mangler her til lands.

Tjenesteorientert pastoral spiritualitet

Gordon Lathrop er professor emeritus i liturgikk ved Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, og er bl.a. forfatter av triologien *Holy Things* (1993), *Holy People* (1999) og *Holy Ground* (2003). Når Lathrop forklarer hva han mener med ordet spiritualitet, henviser han først til en oppfatning som burde være gjenkjennelig: «*[I]n contemporary North America, [spirituality] may connote a personal interior state, open to religious experience and quite distinguished from organized religion.*»⁴⁹ Lathrop vil imidlertid peke i en annen retning. Med referanse til Rowan Williams sier han at «*Christianity began as an experience of «contradictoriness». [...] «Spirituality»*

involves each believer, day after day, discovering the implications of the religious questioning. [It is] the continual questioning and redirection of human lives that occurs in the encounter with the central symbols of faith, symbols that live primarily in the assembly life of the community.»⁵⁰ For ham, som for McGinn, Schneiders og Williams, handler kristen spiritualitet om den kontinuerlige nytolkningen av menneskelig erfaring i lys av de sentrale kristne symbolene. Dens primære kilder eller «praksiser» er dåpen og gudstjenestefeiringen. Slik sett er den enkel, allmenn og lite eksotisk. Det *pastorale* ligger primært i at den er beskrevet fra prestens side av bordet, fra perspektivet til en som forvalter kirkens praksiser, den som har ansvaret for å døpe, forkynne og dele ut nattverd. Det hadde imidlertid ikke vært en *pastoral spiritualitet* dersom presten ikke sto i en dobbeltrolle – også som døpt, som forkynnelsens første tilhører og som mottaker av nattverden. Prestens spiritualitet er knyttet til at hun selv belyses av nåden hun forvalter til andre.

Lathrops bok er delt i to hoveddeler. Første del fokuserer på prestens *oppgaver* og den andre på prestens *liv*. For Lathrop henger de to nøye sammen. Det er ved å lære seg oppgavene utenat (*by heart*) at presten legger best til rette for et liv som kan farges av de kristne symbolene – en *pastoral spiritualitet*: «*[...] life itself, also for the pastor, is drawn as a gift from the matters that live at the heart.*»⁵¹ I den årvåkne omgangen med de kristne symbolene vil livet formes. Lathrops insistering på en sammenheng mellom symboler og liv speiler en innsikt vi kjenner fra hermeneutikken, og som knyttes til begrepet «den språklige vending»: Språk skaper virkelighet⁵². Nye symbolverdener kan skape nye erfaringer av det vante. Men en velkjent symbolverden blir heller aldri uttømt for mening. Å møte velkjente ord med stadig nye spørsmål vil avdekke stadig flere svar, nye ord, perspektiver som er i stand til å skape nytt liv. Det er en aldri avsluttet prosess. Symbolspråket som presten forvalter har kraft til å skape nye livserfaringer, livserfaringer som rommer gudserfaringer. I sin utføring av de klassiske pastorale oppgavene er presten en tilrettelegger både for menighetens og sin egen spiritualitet.

«[T]he text seeks to call pastors to find [...] the heart of their spirituality, in the communal tasks of presiding at the holy table and at the holy bath, of preaching, and of seeing to it that there is a collection to be justly distributed among the poor. Herein lies the venture of the book, its question, its proposal: if it is for the sake of these communal actions that we ordain people at all, cannot these things be taken as the center and focus for pastoral identity and pastoral spirituality?»⁵³

Gudstjenester og kirkelige handlinger er møteplasser mellom levd liv og de kristne symbolene. Symbolene er som en ressursbank i vår stadig pågående fortolkning av livserfaringer; gjennom dem åpnes muligheten for at evangeliet tar bolig i konkrete livssituasjoner og gir dem nytt innhold. Slik sett handler Lathrops pastorale spiritualitet om inkarnasjonen på to måter: For det første fordi budskapet om at Gud ble menneske, er spiritualitetens innholdsmessige utgangspunkt og sentrum, og for det andre fordi levd spiritualitet handler om de utallige måtene som budskapet kan bli inkarnert på i levd liv. I overført betydning kan man si at forvaltningen av kirkens symboler skjer for at Ordet kan bli kjødt på ny og på ny.

Lathrop tilfører ikke den pastorale spiritualitet nye praksiser eller øvelser. Tvert imot er fokuset på pastorale oppgaver som er så tradisjonelle at han har, på tross av at han skriver med luthersk forankring, et økumenisk sikte.⁵⁴ *Blikket* på oppgavene er imidlertid uvant. Ved å beskrive prestens tjeneste som spiritualitet minner han om at prestatjeneste handler om å stå i livserfaringer, om å være utrustet til å la de kristne symbolene tale inn i sin tid slik at de skaper en bærekraftig forskjell.

Kirkens liv – sentrum eller periferi?

Som publikasjonene om norsk pastoral spiritualitet er Lathrops bidrag opptatt av prestens åndelige liv. Begge deler er premissleverandører innenfor en luthersk kirkevirkelighet, og de har et økumenisk sikte. Likevel avviker Lathrop fra det norske materialet på en rekke punkter. For det første har han et eksplisitt luthersk utgangspunkt. For det andre betoner han kunnskapsens rolle (å lære de kristne symbolene), mens trenden i norsk pastoral spiritualitet er å fokusere på handlingsaspektet (meditasjon, bønneøvelser). Dette har sammenheng med en tredje forskjell,

som angår forståelsen av begrepet spiritualitet. Det norske materialet bruker spiritualitet i stor grad om kontemplative praksiser. Lathrop, derimot, sidestiller spiritualitet verken med kontemplativ praksis eller med praksis over hodet. Han ser kristen praksis som spiritualitetens forutsetning og konsekvens, et medium som *formidler* det symbolske univers spiritualiteten lever av. Å se spiritualitet som livstolkning betyr at det er et allment fenomen. Dette peker videre på en fjerde forskjell, for til sammenligning gir spiritualitet forstått som kontemplativ praksis noe elitistisk over seg. I Lathrops perspektiv er spiritualitet et folkelig fenomen i den forstand at den kristne erfaringsdimensjonen og livstolkningen også kan gjenfinnes hos dem som sjelden uttrykker det gjennom kirkelig praksis. Kanskje kommer den til overflaten kun i høytider og ved livets overganger. For mange, kanskje de fleste, handler spiritualitet om en taus dimensjon i tilværelsen. For det femte hører Lathrops spiritualitet tradisjonelt hjemme i en kirkelig tradisjon, mens mitt materiale primært drar veksler på monastiske tradisjoner. I katolsk og ortodoks sammenheng har kloster- og ordenslivet alltid supplert kirkelivet, mens de i protestantisk kontekst har hatt marginale vekstvilkår. Det innebærer at *kirkelig* forankret spiritualitet har størst økumenisk potensial, samt at de omtalte endringene her til lands har færre forankringspunkter i vår egen kirkelige tradisjon enn Lathrops modell. Denne situasjonen danner bakgrunnen for den sjette og mest avgjørende forskjellen mellom Lathrops bidrag og de norske: For Lathrop står prestatjenesten i *sentrum* av den pastorale spiritualitet, i tydelig slektskap med eldre norsk pastoral spiritualitet. I dagens norske kontekst oppsøkes spiritualitet i tjenestens periferi, som et *supplement* til ordinært kirkeliv.

Oppsummering

Før jeg avslutningsvis prøver å gi en mer helhetlig vurdering av materialet, er det behov for å samle trådene. Ulike ressurser som setter dagsorden for norsk pastoral spiritualitet, er blitt undersøkt: Vi startet med *Tjenestens kilder* fra 1990, gikk over på kirkemøtebetenkingen om den åndelige lengsel fra 1999 samt PFs

kurstilbud i spiritualitet. Her danner det seg et bilde av hvilke forestillinger som preger tenkingen om spiritualitet. Hovedtendensen er at pastoral spiritualitet knyttes til religiøse praksiser med kontemplativt tilsnitt. Sammenlignet med den eldre pastoralteologiske tradisjonen innebærer endringene at den lutherske forankringen har falt ut, og at prestedtjeneste og kirkelev ikke lenger befinner seg i sentrum. Dette indikerer blant annet at det finnes liten *kontinuitet* med de viktige ingrediensene norsk pastoralteologisk tradisjon.

I lys av nyere religionsforskning har vi videre sett at viktige tendenser i materialet løper parallelt med et religiøst fenomen i samtidskulturen for øvrig, det forskerne Woodhead og Heelas kaller «det indre livs spiritualitet». De parallelle tendensene handler bl.a. om økende tradisjonsblanding, nedtoning av det læremessige, et uttrykt behov for åndelig erfaring og et fokus på øvelser som legger til rette for dette, samt en tendens til å gi prioritet til subjektets indre liv. Nå så vi også at tenkningen om pastoral spiritualitet skilte seg ut fra «det indre livs spiritualitet» på ulike punkter. Men de mange møtepunktene med bredere kulturelle strømninger indikerer samtidig at endringene i norsk pastoral spiritualitet har *aktualitet*.

Til slutt har vi sett endringene i lys av en helhetlig visjon for pastoral spiritualitet fra den lutherske teologen Lathrops hånd. Dette perspektivet avdekket at det finnes ganske ulike måter å tenke pastoral spiritualitet på i luthersk kontekst. De iøynefallende forskjellene mellom Lathrops bidrag og det norske materialet gir grobunn til følgende spørsmål: Hvilken rolle spiller religiøst språk og symboler – det kognitive momentet – i spiritualitet? Hvordan kan monastisk influert spiritualitet gjøres adekvat i kirkelig kontekst? Hvordan inkorporeres disse formene for spiritualitet teologisk i en kirke som så å si er uten monastiske tradisjoner? Og: Handler ordinær prestedtjeneste om spiritualitet? Under disse spørsmålene ligger to erkjennelser: For det første bidrar materialet i liten grad til å utmeisle den pastorale spiritualitetens *identitet* – som kirkelig spiritualitet i luthersk kontekst. For det andre er det tale om ulike oppfatninger av spiritualitet som sådan. Det er

blant annet den ulike bruken av spiritualitetsbegrepet vi skal se nærmere på i de konkluderende betraktningene.

Konkluderende betraktninger om «pastoral spiritualitet»

Tenkningen om pastoral spiritualitet i dagens kirkevirkelighet reflekterer en oppfatning som bevisst eller ubevisst knytter spiritualitet til kontemplative praksiser. Dette er kanskje ikke unaturlig; begrepet spiritualitet kom i bruk omtrent samtidig som bølgen av «det indre livs spiritualitet» skyllet over våre breddegrader. Den spiritualitetsforståelsen som gjenspeiles i kirkelige dokumenter, henger antakelig sammen med dette. Dermed kan denne bruken kanskje forstås som en kirkelig parallell til den oppfatning vi fant uttrykt i Woodhead og Heelas' *The Spiritual Revolution*, der spiritualitet er ensbetydende med *nyere* religiøse trender og praksiser. Men vi har også streift en annen oppfatning av begrepet, som bruker spiritualitet om religionens ytringsformer og manifestasjoner. En slik forståelse ligger til grunn for Harald Olsens spiritualitetstypologi som innebærer at spiritualitet primært betegner religionens praksisdimensjon. Til slutt har vi dukket ned i den referanserammen Lathrop representerer. For ham, som for Schneiders, McGinn, Sheldrake og andre, brukes spiritualitet om erfaringsaspektet ved religion og livsyn. Spiritualitet handler om religiøs praksis, men også om kognitivt trosinnhold, livstolkning og levd liv. Opplevelse av kunst og natur, av menneskemøter og livets gang kan også bidra til å forme ens spiritualitet i denne betydningen av ordet – selv om det er erfaringer som kanskje ikke har religiøse sider for andre enn den som gjennomlever dem. Det er denne forståelsen av begrepet jeg har antydnet som særlig fruktbar i tilknytning til prestedtjenesten.

Forståelsen av spiritualitet som troens erfaringsdimensjon er verdifull nettopp fordi det er en dimensjon som har lett for å unnsnippe de faglige blikkene. En slik forståelse har også potensial for synet på prestedtjenesten, fordi de klassiske pastorale oppgaver handler nettopp om formidlingen mellom den kristne symbolverden og konkrete livserfaringer. I prestens

arbeid med å legge til rette for at andre skal kunne lese sitt liv i lys av evangeliet, legges det også til rette for egen spiritualitet. Dette, som er et av Lathrops hovedpoeng, bringer oss tilbake til de åpenbare sider ved prestedtjenesten som utgangspunkt for den pastorale spiritualitet. I dette perspektivet blir verdien av yrkestittelen «geistlig» på ny tydelig. Spiritualitet, forstått som beveggrunnen for de pastorale oppgavene, blir ikke et unaturlig ankerfeste for pastoral yrkesidentitet.

Til sist

Etter min mening har de overnevnte perspektivene mye for seg i kirkens videre diskusjon om pastoral spiritualitet. Samtidig har denne artikkelen primært drøftet hvordan tenkningen om spiritualitetens medier og ytringsformer endrer seg. Tendensene vi her har undersøkt, tilfører nye impulser inn i forvaltningen av presteskaps åndelige liv. De gjør det mulig å komme noe av tidens «åndelige lengsel» i møte på måter som ordinær kirkelig praksis ikke klarer. Videreutvikling av nye former for åndelig praksis myntet på prester kan tjene på å prioritere arbeidet med vår egen historiske kontekst så vel som med praksisens teologi. Kanskje nettopp et slikt arbeid i framtiden vil bidra til å gi endringene en mer varig aktualitet, som supplerende medier for en tjenesteforankret pastoral spiritualitet.

Litteratur:

- Grønvik, K. (red.) *I stillhet og tillit. Ressursbok fra retreatbevegelsen*. Oslo: Verbum 2005.
- Heelas, P. *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing 2008.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (Eds.) *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing 2000.
- Heelas, P. & Woodhead, L. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing 2005.
- Jensen, G. *Indledning i prestedtjenesten*. Kristiania: Grøndahl & Søns Boktrykkeri (fjerde oplag) 1916.
- Jones, C.P.M. «Note on 'Spirituality'»: i Jones, C., Wainwright, G. & Yarnold, E. (Eds.) *The Study of Spirituality*. New York: Oxford University Press 1986.
- Lathrop, G. *The Pastor. A Spirituality*. Minneapolis: Fortress Press 2006.
- Laugerud, T. *Kirken i møtet med den åndelige lengsel i vår tid. Betenkning til Kirkemøtet 1999*. Oslo: Kirkerådet 1999.
- McGinn, B., Meyendorff, J. & Leclercq, J. (Eds.) *Christian Spirituality I*. [1985] New York: The Crossroad Publishing Company 2000.
- Olsen, H. «Mot stillheten og skjønnheten»: i: *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* Oslo: Luther Forlag 2-2008, ss.37-48.
- Pontoppidan, E. *Collegium Pastorale Practicum*. [1757] Oslo: Luther Forlag 1986.
- Presteforeningens Fagråd for spiritualitet: *Årsrapport for 2007*. Internett: <http://www.prest.no/spiritualitet.31310.no.html>.
- Schneiders, S. «Spirituality as an Academic Discipline.» i: Dreyer, E. & Burrows, M. (Eds.) *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*. Maryland: The John Hopkins University Press 2005.
- Schumacher, J. et al. *Troens kilder. En bok om pastoral spiritualitet*. Oslo: Presteforeningens studiebibliotek (32) 1990.
- Skagestad, G. *Pastorallære*. Oslo: Lutherstiftelsens Forlag 1930.
- Taylor, C. *Autentisitetens etikk*. [1991] (overs. Petter Nafstad). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag 1998.
- Taylor, C. *Sources of the Self*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press 1989.
- Taylor, C. *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press 2002.
- Weider, B. *Kallet og tjenesten. Pastoralteologiske prinsippsspørsmål*. Oslo: Lutherstiftelsen 1969.
- Wexels, W.A. *Foredrag over Pastoraltheologien*. Christiania: Chr. Grøndahls Forlag 1853.

Noter

- Artikkelen er et bearbejdet foredrag opprinnelig holdt på etterutdanningskurset «Prest og teolog i praksis» 16.04.09 på «Himmel og Hav» ved Stavanger. Kurset ble arrangert av MHS, MF, TF, PF og PTS.
- Skagestad, G. *Pastorallære*. Oslo 1930, s. 192.
- Presteforeningens Fagråd for spiritualitet, *Årsrapport for 2007*: <http://www.prest.no/spiritualitet.31310.no.html> (lastet 10.09.09 kl.14.11).
- Jeg bruker innledningsvis «spiritualitet» som en betegnelse på åndelig liv i vid forstand. Begreps innhold drøftes og presiseres senere i artikkelen.
- Flere forskere snakker i dag ikke bare om en endring, men om en spiritualitets-revolusjon i Vesten. Blant disse er David Tacey (2004) og Paul Heelas og Linda Woodhead (2005).
- Swinton, J. and Mowat, H. *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press 2006.
- Samme sted, s. 26.
- Samme sted, s. 94-97.
- Noen representative eksempler er H. Olsens artikler «Mot stillheten og skjønnheten»: i: *Halvårsskrift for praktisk teologi* Oslo 2/2008, s. 37-48 og «Fra lærepreken til lysglobe»: i: Repstad, P. og Henriksen, J.-O. (red.) *Mykere kristendom?* Bergen 2005, s.121-134; P.K. Botvar's «Why New Age is giving Way to Spirituality»: i: Furseth, I. & Leer-Salvesen, P. (Eds.) *Religion in Late Modernity*. Trondheim 2007, s. 87-100; samt T.S. Kaufmanns pågående avhandlingsarbeid om pastoral spiritualitet ved MF, med *Spiritualitet og tjeneste* som arbeidstitel.
- Schumacher, J. et al. *Troens kilder. En bok om pastoral spiritualitet*. [Presteforeningens studiebibliotek nr. 32.] Oslo 1990, s. 5.
- Schumacher, J. «Moderne spiritualitet», i: Schumacher,

- J. et al. *Troens kilder. En bok om pastoral spiritualitet*. [Presteforeningens studiebibliotek nr. 32.] Oslo 1990, s. 7-22.
- 12 Kvarme, O. «Ordet og den hellige lesning» (samme sted, s. 25-42); Setek, L.T. «Bønn og forbønn» (samme sted, s. 43-65); Smebye, S. «Stillhet og meditasjon» (samme sted, s. 155-170).
- 13 De forfatterne som tydeligst bringer inn økumeniske og før-reformatoriske perspektiver, er Ole Chr. Kvarme, Lise Setek, Anders Mikal Holen og Sverre Smebye.
- 14 <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=6906> (lastet 08.04.09) Kirkemøtebetenkingen kan også lastes ned fra internett på www.kirken.no.
- 15 Et aktuelt eksempel er debatten mellom Tore Laugerud og Torleif Austad i *Luthersk kirketidene* nr.I (s. 6-7) og nr.II (s. 256-259) 2009 - 144 årgang.
- 16 Laugerud, T. *Kirken i møtet med den åndelige lengsel i vår tid. Betenking til Kirkemøtet 1999*. Oslo 1999, s. 47. I lys av dette går det også an å lese betenkingen som et uttrykk for kirken egen åndelige lengsel i vår tid.
- 17 Samme sted, s. 5, 20.
- 18 Samme sider.
- 19 Grønvik, K. (red.) *I stillhet og tillit. Ressursbok fra retreat-bevegelsen*. Oslo 2005, s. 10-11, 28-30.
- 20 Laugerud, T. *Kirken i møtet med den åndelige lengsel i vår tid*. Oslo 1999, s. 22.
- 21 Samme sted, s. 23.
- 22 Samme sted, s. 24.
- 23 Kursbeskrivelsen er tilgjengelig på <http://www.prest.no/smak-og-kjenn-kristen-spiritualitet-og-retreat.331450-31310.html> (lastet 09.09.09, kl.19.30).
- 24 Olsen, H. «Mot stillheten og skjønnheten. Endringer i sørlandske statskirkeprestens spiritualitet». I: *Halvårs-skrift for praktisk teologi*. 2-2008, s. 37-48.
- 25 Samme sted, s. 46.
- 26 Samme sted, s. 39.
- 27 Samme sted, s. 46.
- 28 Jones, C.P.M. «Note on 'Spirituality'» I: Jones, C. et al (Eds.) *The Study of Spirituality*. Oxford 1986, s.xxiv.
- 29 Pontoppidan, E. *Collegium Pastorale Practicum*. [1757] Oslo 1986, s. 63.
- 30 Jensen, G. *Indledning i prestedtjenesten*. Kristiania 1916, s. 142.
- 31 Samme sted, s. 128.
- 32 Wexels, W.A. *Foredrag over Pastoraltheologien*. Christiania 1853, s. 116-158.
- 33 Samme sted, s. 116,117.
- 34 Skagestad, G. *Pastorallære*. Oslo 1930, kap. 3A: «Kildene til prestens åndelige kraft», s. 190ff.
- 35 Samme sted, s. 192.
- 36 Weider, B. *Kallet og tjenesten. Pastoralteologiske prinsippsspørsmål*. Oslo 1969, s.70-73.
- 37 Ifølge bibliotekdatabasen www.bibsys.no (01.06.09) er den første skandinaviske boka med 'spiritualitet' i tittelen fra 1978 (Hærdelin, A. *Vægledning*. Uppsala 1978). Den neste er fra 1985. Fra 80-tallet har basen totalt fem bøker med 'spiritualitet' i tittelen. Til sammenligning har Bibsys registrert ti utgivelser fra 2008.
- 38 Heelas, P. *Spiritualities of Life*. Oxford 2008, s. 5.
- 39 Samme sted, s. 32-38.
- 40 Heelas, P. & Woodhead, L. *The Spiritual Revolution*. Oxford 2005, s. 2-3.
- 41 Taylor, C. *Autentisitetens etikk*. [1991] Oslo 1998, s. 55-65.
- 42 Taylor, C. *Sources of the Self*. USA 1989, s.302; *Varieties of Religion Today*. London 2002, s. 11-18, 63ff.
- 43 Se diskusjonen mellom Tore Laugerud og Torleif Austad i *Luthersk kirketidene* nr.I (s. 6-7) og nr.II (s. 256-259) 2009 - 144 årgang.
- 44 Laugerud, T. *Kirken i møtet med den åndelige lengsel i vår tid*. Oslo 1999, s. 13-17.
- 45 Heelas, P. & Woodhead, L. (Eds.) *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford 2000, s. 3.
- 46 Heelas, P. *Spiritualities of Life*. Oxford 2008, s. 25-30.
- 47 McGinn, B. et al (Eds.) *Christian Spirituality I*. [1985] New York 2000, s. xv-xvi.
- 48 Schneiders, S. «Spirituality as an Academic Discipline.» I: Dreyer, E. & Burrows, M. (Eds.) *Minding the Spirit*. USA 2005, s. 5-6.
- 49 Lathrop, G. *The Pastor. A Spirituality*.
- 50 Samme sted, s. 13-14.
- 51 Samme sted, s. ix.
- 52 Denne posisjonen forbindes (om enn på ulikt vis) med M. Heidegger, H.-G. Gadamer og P. Ricœur.
- 53 Lathrop, G. *The Pastor. A Spirituality*. USA 2006, s. viii.
- 54 Samme sted, s. vii.

Sammendrag

Artikkelen tar for seg ulike uttrykk for tenkningen om spiritualitet i Den norske kirke. Det er særlig aktuelle tendenser i måten pastoral spiritualitet fremstilles på, som står i fokus. Prestens åndelige liv har også vært et tema i eldre norsk pastoralteologi. Ved å se dagens forestillinger i et historisk, pastoralteologisk perspektiv blir det tydelig at vi har å gjøre med et felt i endring. Artikkelen fortolker endringene først i lys av noen omgripende kulturelle bevegelser i senmoderniteten, som har innvirkning på tro og religiøs praksis. Deretter settes endringene inn i en aktuell pastoralteologisk kontekst. Dette danner grunnlaget for en teologisk refleksjon rundt noen av de muligheter og utfordringer som dagens tenkning om pastoral spiritualitet står ovenfor. I denne sammenhengen utkrystalliserer relasjonen mellom spiritualitet og prestedtjeneste seg som et sentralt tema.

Etablering av nye menigheter i Den norske kirke

Et kirkerettslig perspektiv



AV GUNNAR RØNNESTAD
gunnar.ronnestad@lyse.net

Innledning

Den norske kirke skal være til stede i alle lokalsamfunn. Dette gjenspeiles i kirkens organisasjon og struktur, som er fastlagt gjennom kirkeloven og det øvrige kirkelige regelverk. Lokalmenigheten er knyttet opp mot soknet ved at soknestrukturen etablerer menighetsfellesskapet i Den norske kirke. Ut fra bostedsadresse er det enkelte medlem av Den norske kirke formelt knyttet til et geografisk sokn og en menighet. Alle sokn har en kirke. Gjennom soknestrukturen er kirkemedlemmene knyttet til menighetsfellesskapet i et bestemt kirkebygg og deltar der i gudstjenestefellesskapet. I det geografiske soknet ivaretar kirkemedlemmene sine kirkelige rettigheter og plikter. Den fastlagte soknestrukturen gir en tjenlig ramme for de fleste menighetene i Den norske kirke.

Det har i en årrekke blitt etablert nye menigheter i Den norske kirke.¹ Etablering av nye menigheter har tradisjonelt skjedd ved soknedeling, dvs. at et geografisk område blir skilt ut som nytt sokn fra et eksisterende sokn. Begrunnelser for slik deling kan for eksempel være at det opprinnelige soknet er for stort, framvekst av nye befolkningsmessige tyngdepunkt eller ugunstige kommunikasjonsmessige forhold.

Det blir også etablert menigheter som ikke har formell status som geografiske sokn, men som har sitt virke sammen med soknemenig-

hetene. Derfor er det flere menigheter i noen sokn. I tillegg til tradisjonelle geografiske og demografiske betingelser kan etablering av slike nye menigheter være begrunnet strategisk eller ideologisk ut fra behov for fornyelse, nye arbeidsmåter, nye fellesskapsformer eller ønske om å nå nye målgrupper. Rasmussen (2004 s 77) peker på at nye menighetsmodeller kan være bygd på subkulturer, klasser, interesser eller yrkestilhørighet, som et supplement til en underliggende geografisk tenkning, eller som et alternativt sosiologisk kart for menigheter basert på en geografisk tenkning. Etablering av nye menigheter kan også representere en strategi for vekst i Den norske kirke (Hanssen 2007 s 17 og III-II4).

Kirkeloven av 1996 opphevet ordningen for kapelldistrikt og småkirkemenigheter. Dermed mistet Den norske kirke en formell struktur, for sokn med flere menigheter. Likevel har etablering av nye menigheter i soknene holdt fram, uten at det kirkelige regelverket tydelig definerer hvordan disse skal knyttes til Den norske kirkes organisasjon og struktur. Nye menigheter har til en viss grad blitt etablert uten at det kirkerettslige grunnlaget har vært tilstrekkelig avklart på forhånd. På denne bakgrunn har det vært nødvendig å sikre etableringene kirkerettslig hjemmel og legitimitet. Hvis ikke en menighet kan beskrives kirkerettslig, kan det stilles spørsmål ved menighe-

tens status som menighet innen Den norske kirke. Uavklarte sider ved menighetens formelle status kan dessuten bidra til konflikter.

Spørsmålet blir hvorvidt nye menigheter som etableres i tillegg til soknemenighetene, har tilstrekkelig kirkerettslig legitimitet. Problemstillingen for artikkelen kan formuleres på følgende måte: Hvordan kan ulike typer nye menigheter inkluderes og virke innen gjeldende struktur for Den norske kirke? Avslutningsvis gis noen innspill på om gjeldende struktur bør endres.

Framstillingen vil omhandle menigheter som ikke har eller kan få soknestatus, for eksempel fordi menigheten mangler godkjent kirkebygg, eller at menigheten har en ideologi eller strategi som ikke gjør det hensiktsmessig å etablere et nytt geografisk sokn. Valgmenigheter tas med i framstillingen ettersom denne menighetstypen kan ha geografisk nedslagsfelt i flere sokn og dermed blir en supplerende menighet i forhold til soknene.

Det kan hevdes at soknemenighetene heller bør styrkes fremfor å splitte de menneskelige og økonomiske ressursene i soknet på flere menigheter. Etablering av en ny menighet er ressurskrevende og medfører som regel at soknemenigheten må gi avkall på menneskelige, økonomiske og personellmessige ressurser. Det reises også kritiske innvendinger mot form og innhold på gudstjenester og menighetsarbeid i nye menigheter. Innvendingene retter seg særlig mot noen av menighetenes frie tilnærming til Den norske kirkes gudstjenestetilgier og om de har en tilstrekkelig folkekirkelig profil. Selv om det ikke har vært uttrykkelig uttalt, kan det reises spørsmål ved om noen av menighetsetableringene har hatt en underliggende teologisk begrunnelse. Artikkelen tar imidlertid utgangspunkt i at nye menigheter faktisk etableres, og har ikke som siktemål å gi en strategisk eller teologisk vurdering av hvorvidt etablering av nye menigheter i Den norske kirke er ønskelig eller hensiktsmessig.

Nordhaug (2006 s 97 og 98) legger til grunn at menighetsdannelser i organisasjonene ikke er menigheter, men «menighetsfelleskap». Dette blant annet fordi de i kirkerettslig forstand er foreninger og ikke menigheter.

Menighetsfelleskap innen de frivillige kristelige organisasjonene, som ikke etableres som menigheter i rammen av Den norske kirkes struktur, blir ikke tatt med i framstillingen. Noen av disse menighetsfelleskapene har imidlertid en viss tilknytning til Den norske kirkes struktur ved at det er inngått avtale om tilsyn mellom biskopen og menighetsfelleskapet, og at de har en ordinert prest som står under biskopens tilsyn.²

Det etableres nye menigheter flere steder i landet, men det er hovedsakelig eksempler og erfaringer fra Stavanger bispedømme som legges til grunn for artikkelen. Selv om det er en interessant problemstilling, blir det ikke drøftet hvorvidt de sterke misjons-, forenings- og bedehustradisjonene i Stavanger bispedømme har hatt innvirkning på menighetsetableringene.

Artikkelen starter med å drøfte forholdet mellom menighet og sokn, og om det i soknestrukturen er grunnlag for at et sokn kan ha flere menigheter på samme måte som før kirkeloven av 1996. Når ulike menighetstyper er definert, vil det bli gjort rede hvordan disse kirkerettslig kan innpasses og virke innen gjeldende struktur for Den norske kirke.

Forholdet mellom menighet og sokn

Kirkeloven definerer ikke eksplisitt hva som er en menighet, men kirkeloven § 2 gjør soknet til «den grunnleggende enhet i Den norske kirke». Soknet er en geografisk avgrenset størrelse med en utstrekning som defineres gjennom grunnkretser.³ Landet er inndelt i ca. 14.000 grunnkretser, og alle disse er rubrisert inn under de 1278 soknene i Den norske kirke.

Hansson (1957 s 35) definerer en menighet på følgende måte: «Den opprinnelige og grunnleggende kirkelige enhet er menigheten. Kirkens funksjoner så vel som den enkeltes medlemsforhold er knyttet til dette lokalt avgrensede personsamfunn. Territorialt har menigheten fra gammel tid falt sammen med den sivile enhet soknet og omfatter alle kirke-medlemmer som bor i dette, derav ord som sognemenighet, sognekirke og lignende.» Som grunnleggende enhet i kirken kan ikke soknet bare defineres som en geografisk enhet. I teologisk forstand kan menigheten defineres som

16 etablering av nye menigheter i Den norske kirke

«De helliges forsamling om ord og sakrament» (Gullaksen 2000 s 60). Et sokn kan derfor defineres ut fra et geografisk område og de medlemmene av Den norske kirke som har bostedsregistrert adresse innenfor soknets geografiske grenser. Det blir da den personkrets av kirkemedlemmer som avgrenses gjennom soknegrensene, og som i soknet per definisjon samles om ord og sakrament, som er å anse som den grunnleggende enhet og menigheten i Den norske kirke. Aarflot og Bergem (2007 s 152) foreslår følgende definisjon av sokn i ny Lov om Den norske kirke: «Soknet er den grunnleggende enhet i Den norske kirke og omfatter alle personer som tilhører Den norske kirke og er bosatt innenfor soknets geografiske område.» En kan derfor si at Den norske kirke organisatorisk består av sokn, og organisk av enkeltmedlemmer (*Styrket demokrati i Den norske kirke* 2008 s 27).

Den kirkerettslige normalordningen i Den norske kirke er at sokn og menighet er sammenfallende størrelser. Vi vil imidlertid kunne se at kirkemedlemmene i et sokn kan være fordelt på flere menigheter, og at flere menigheter kan ha virksomhet i ett og samme sokn.

Sokn med flere menigheter: Kapelldistrikt og småkirkemenigheter

Historisk har Den norske kirke noen steder hatt flere menigheter i samme sokn. Den nå opphevede ordningen for kapelldistrikt og småkirkemenigheter var tidligere en form for etablering av nye menigheter i Den norske kirke, som hadde hjemmel i det kirkelige regelverk. I kirkeordningsloven § 4 første ledd, som ble opphevet ved kirkeloven av 1996, sto følgende: «I hvert sokn skal det være et menighetsråd. Det samme gjelder lovlig ordnede småkirkemenigheter og døvemenigheter. Departementet kan bestemme at det skal være menighetsråd for kapelldistrikt og for menighet som er knyttet til stiftelse, hospital eller fengsel» (*Den lokale kirkes ordning* 1989 s 118).

I noen byer var det tidligere etablert småkirkemenigheter. Småkirkebevegelsen arbeidet for å reise små kirkebygg i nærmiljøene. Disse kirkebyggene var ikke godkjent av departementet som kirke i kirkelovens forstand. Småkirke-

menighetene, som etter godkjenning fra Kongen hadde formell menighetsstatus, hadde sin virksomhet i avgrensede områder av sokn i byene. Småkirkemenighetene hadde egne menighetsråd.

Kapelldistriktene representerte en måte å etablere nytt menighetsarbeid på i områder der det ikke lå til rette for å skille ut et nytt sokn, men som allerede hadde et kapell som kunne være samlingssted for menighetsfellesskapet. Kapelldistriktene var en særskilt kirkelig enhet innenfor et sokn og var et naturlig geografisk avgrenset område rundt et kapell. Kapell-distrikt kunne ha eget menighetsråd. Der kapelldistriktene hadde menighetsråd, ble det utarbeidet eget manntall for menighetsrådsvalget i kapelldistriktet. Menighetsarbeidet i kapelldistrikt uten menighetsråd ble gjerne ledet av mer eller mindre formaliserte styringsorganer.

Menighetsråd for kapelldistrikt og småkirkemenigheter hadde samme rettslige status som menighetsrådet for soknet. Hovedårsaken til at kapelldistriktene og småkirkemenighetene ikke var etablert som sokn, var at kirkebyggene deres ikke kunne godkjennes som kirkebygg av departementet, bl.a. fordi de ofte ikke hadde det lovbestede minimum av sitteplasser. En annen årsak var at kirkebyggene i kapelldistriktene og småkirkemenighetene ikke alltid var Den norske kirkes eiendom. Selv om innbyggerne i kapelldistriktene og småkirkemenighetene hadde rettigheter og plikter i forhold disse menighetene, var de også medlemmer tilhørende soknet.

En viktig årsak til at ordningen med kapell-distrikt og småkirkemenigheter ble avvirket ved ny kirkelov, var at kirkeloven § 2, som trådte i kraft 1. januar 1997, etablerte soknet som et selvstendig rettslig subjekt. Soknet som rettssubjekt kan bl.a. ha partsstilling i avtaler og i rettslige tvister og kan være hjemmelshaver til fast eiendom. Ettersom menighetsrådene utelukkende skulle være organ for rettssubjektet, var det ikke lenger formell plass for menighetsråd for kapelldistrikt og småkirkemenigheter. Der grunnlaget var til stede, la delegasjonsbestemmelsene⁴ som føring at kapelldistrikt med eget menighetsråd kunne omgjøres til sokn.

Soknekirken som begrensning for etablering av nye menigheter

I henhold til gjeldende kirkerett er utskillelse av nye sokn fra eksisterende sokn den eksplisitt eneste måten å etablere nye menigheter på i soknestrutturen, og er samtidig ifølge delegasjonsbestemmelsene normalordningen for etablering av nye menigheter i Den norske kirke. Kirkeloven § 21 sier at: «Ny kirke skal bygges (...) når det dannes et nytt sokn der det fra før ikke er kirke.» Kirkeloven § 17 stiller videre som vilkår at det skal være en godkjent kirke i hvert sokn. Kirker som er godkjent av departementet blir gjerne kalt «soknekirker».⁵

Etablering av nye menigheter gjennom soknedeling forutsetter at det nyopprettede soknet har en soknekirke. Normalt skal dette være kirkebygg som et godkjent av departementet, men i praksis tjener også noen vigslende kapeller som kirkebygg for eksisterende sokn.⁶ Formålet med ovennevnte bestemmelser er å sikre at menigheten har et samlingslokale, samt å presisere kommunenes forpliktelse til å finansiere kirkebygg i soknene. I praksis medfører bestemmelsene at en del livskraftige menigheter ikke kan etableres som geografiske sokn fordi det ikke finnes praktiske og økonomiske muligheter for kirkebygg. Kirkelovens normalordning for etablering av nye menigheter gjennom soknedeling blir derfor i mange tilfeller lite anvendelig når nye menigheter skal inkluderes i Den norske kirkes struktur. Det må derfor søkes etter formelle ordninger som åpner for at nyetablerte menigheter kan ha sitt virke sammen med soknemenighetene. Før disse formelle ordningene beskrives, vil det bli gjort rede for hvilke hovedkategorier av menighetstyper vi i dag kan se i Den norske kirke.

Menighetstyper innen soknestrutturen i Den norske kirke. En begrepsavklaring⁷

En *soknemenighet* er å forstå som et menighetsfelleskap der alle kirkemedlemmer som bor innenfor et sokn, er tilhørende menighetsfelleskapet. På samme måte som for kapelldistriktene og småkirkemenighetene etableres det i dag menighetsarbeid for geografisk avgrensede deler av sokn. En *områdemenighet* blir opprettet ved at menighetsrådet i soknemenigheten eta-

blerer en menighet som får som oppdrag å utføre menighetsarbeid for et bestemt geografisk område i soknet.⁸ Deltakerne i områdemenigheten beholder sitt medlemskap i Den norske kirke i soknemenigheten. Et viktig kjennetegn ved mange områdemenigheter er at de mangler kirkebygg. Menighetene samles gjerne i skoler eller andre offentlige forsamlingslokaler. Noen av de tidligere kapelldistriktene er i dag organisert som områdemenigheter. Begrunnelsen for etablering av områdemenigheter er først og fremst et ønske om å etablere et lokalt menighetsarbeid for nye områder. Flere av områdemenighetene har som siktemål at de skal bli soknemenighet når vilkåret om godkjent kirkebygg blir innfridd. Andre områdemenigheter har en størrelse eller virksomhet som neppe vil gi grunnlag for en omgjøring til soknemenighet. Områdemenigheter kan således være både en midlertidig og en permanent ordning.

I noen sokn er det etablert nye menigheter som ikke er begrunnet ut fra behov om menighetsvirksomhet i et geografisk område, men ut fra et behov for menighetsarbeid med en bestemt profil. *Profilmenigheter* har som oppdrag å utføre menighetsarbeid med en bestemt profil for hele soknet. Profilen defineres for eksempel i forhold til målgruppe, strategi eller arbeidsmåte. Kirkemedlemmer som har tilhørighet til profilmenigheten, beholder sitt medlemskap, samt sine rettigheter og plikter, innenfor soknet og soknemenigheten. I Bergen indre by ønsket man å gi soknemenighetene ulik profil. For å oppnå dette ble flere soknemenigheter slått sammen til ett sokn. I det nye soknet ble det opprettet profilmenigheter knyttet til de forskjellige kirkebyggene i de opprinnelige soknene.

I 2005 ble kirkeloven § 24 endret slik at det i sjettede ledd nå står at «Kirkemøtet kan godkjenne forsøk med valgmenigheter som selv finansierer sin virksomhet. Nærmere vilkår for enkelte forsøk fastsettes av Kirkemøtet.» Kirkemøtet har stilt visse krav som en *valgmenighet* må oppfylle for at den skal kunne godkjennes.⁹ Formell struktur for den enkelte valgmenighet fastsettes i forbindelse med godkjenningen av forsøket.

I dag er ByMenigheten-Sandnes den eneste godkjente valgmenigheten i Den norske kirke.

18 etablering av nye menigheter i Den norske kirke

En valgmenighet, slik vi kjenner den fra forsøksordningen knyttet til ByMenigheten-Sandnes, kan langt på vei defineres på samme måte som en profilmenighet. ByMenigheten-Sandnes har som oppdrag fra Den norske kirke å være menighet for hele Sandnes by. Forskjellen fra en profilmenighet er at denne valgmenigheten har en virksomhet som strekker seg over mer enn ett sokn, og at enkeltpersoners medlemskap i Den norske kirke overføres fra soknemenighetene til valgmenigheten.

ByMenigheten-Sandnes er etablert som et sokn, og dermed også et rettssubjekt, i Den norske kirke. Dette soknet har et valgt menighetsråd og Sandnes kirkelige fellesråd som sine formelle organer. Et sokn i Den norske kirke defineres vanligvis ut fra et geografisk område og de kirkemedlemmene som bor der. ByMenigheten-Sandnes sitt sokn er derimot ikke gjort avhengig av noe geografisk område, men den defineres utelukkende med utgangspunkt i sine medlemmer. Av denne grunn blir det sagt at ByMenigheten-Sandnes er knyttet til et sokn bestående av medlemmer, og begrepet «personsokn» brukes om dette ikke-geografiske soknet. I Den norske kirkes medlemsregister er ByMenigheten-Sandnes registrert som et sokn med medlemmer på lik linje med andre sokn.

For ByMenigheten-Sandnes gjelder kirkelovens regler om sokn så langt de passer for personsoknet, og menigheten får dermed en formell struktur og regulering ut fra gjeldende kirkerett. Derfor lar de aller fleste formelle spørsmål knyttet til denne valgmenigheten seg løse gjennom gjeldende kirkerett. Nedenfor drøftes imidlertid noen av de uklare rettslige problemstillingene som er knyttet til prestetjenesten i valgmenigheter.

Sandnes kirkelige fellesråd ivaretar mange av personsoknets oppgaver på tilsvarende måte som for soknemenighetene i kommunen. Dette betyr bl.a. at fellesrådet tilsetter og er arbeidsgiver for lønnede medarbeidere i ByMenigheten-Sandnes, og at menigheten har rett til vederlagsfritt å bruke samtlige kirkebygg i kommunen. ByMenigheten-Sandnes er knyttet til Sandnes kommune som tilsvarer området for Sandnes kirkelige fellesråd og Sandnes

prosti. Det kan framstå som tjenlig at en valgmenighet knyttes til et geografisk område som svarer til et forvaltningsnivå i kirken. Nordhaug (2006 s 100) peker på at dersom en ny kirkeordning åpner for et nytt forvaltningsorgan på prostinivå, kan en valgmenighet knyttes til ett eller flere prostier.

Skjevesland (2003 s 42) hevder at menighetsplanting medfører at den tradisjonelle forbindelsen mellom menighet og territorium brytes, og at dette brudd på «den territoriale kontrakt» har vakt bekymring i enkelte tilfeller. Menighetstypene som hittil er omtalt, kan langt på vei defineres og beskrives territorielt. De har alle en territorial kontrakt, selv om denne avviker fra soknemenighetens.

Kategorialmenigheter er menigheter for en bestemt kategori mennesker som av ulike grunner, permanent eller midlertidig, ikke hører inn under en ordinær lokalmenighet (Hegstad 1999 s 141). Slike menigheter er omtalt i kirkeloven § 2 siste ledd, og i dag er Døvekirken og Samisk menighet i sørsamisk språkområde gjennom forskrift etablert som kategorialmenigheter. Kategorialmenighetene er ikke knyttet til noe bestemt sokn, og medlemmene har medlemskap både i kategorialmenigheten og i soknemenigheten der de bor.

Studentmenigheter og *internasjonale menigheter*¹⁰ har i dag en uavklart formell tilknytning til Den norske kirke. Det vil imidlertid være mulig for et menighetsråd å etablere en studentmenighet som en profilmenighet i et sokn.

Kirkerettslig grunnlag for å knytte nye menigheter til soknstrukturen: Oppnevning av utvalg

I utredningen *Staten og Den norske kirke* (2006 s 57) blir det pekt på to ulike formelle grunnlag for menigheter i Den norske kirke: «Ut fra dagens kirkelovgivning er det ikke juridisk sett hjemmel for menigheter som ikke formelt er knyttet opp mot den offisielle strukturen, eller som ikke er basert i en geografisk menighet».

For det første er det hjemmel for menigheter som er formelt knyttet opp mot den offisielle strukturen. Valgmenigheter og kategorialmenigheter har slik tilknytning gjennom hen-

holdsvis forsøkshjemmelen i kirkeloven § 24 og særskilt vedtatte forskrifter for Døvekirken og Samisk menighet i sørsamisk språkområde.

For det andre er det hjemmel for menigheter som er basert i en geografisk menighet. Gjennom ordingen for utvalg under menighetsrådet kan man, på nærmere angitte vilkår, gi område- og profilmenigheter formell tilknytning til og basis i soknestrukturen. I Virksomhetsregler for menighetsråd og kirkeleg fellesråd § 8¹¹ står det:

1. Menighetsrådet/kirkelig fellesråd kan oppnevne utvalg til forberedende behandling av saker som hører inn under rådet, til å utføre særskilte verv, til å lede grener av rådets virksomhet og til å utføre særskilt angitte oppgaver innen rådets ansvarsområde. Til slike utvalg kan det velges også andre enn rådets medlemmer. Begge kjønn skal om mulig være representert.
2. Slike utvalg kan tildeles avgjørelsesmyndighet i alle saker som er lagt inn under utvalgets mandat, hvor ikke annet er bestemt eller følger av lov.

Denne bestemmelsen gir menighetsrådene en vid adgang til å oppnevne formelle utvalg. Bestemmelsens ordlyd omfatter ikke eksplisitt utvalg som styringsorgan for menigheter, og bestemmelsen hadde neppe som formål å gi hjemmel for slike organ. Det foreligger imidlertid en omfattende forvaltningspraksis for å etablere styringsorgan for område- og profilmenigheter som formelt sett er et underutvalg under menighetsrådet, og hvor organet hjemles i virksomhetsreglene § 8. Slike styringsorgan kalles som oftest «menighetsutvalg». Det vil også være mulig å anvende denne modellen på andre menigheter der det er ønskelig å knytte menigheten opp mot et sokn, for eksempel studentmenigheter og internasjonale menigheter. Hovedutfordringen i forhold til slike menigheter er at flertallet av menighetsdeltakerne ikke vil ha medlemskap i Den norske kirke i det aktuelle soknet.

Menighetsutvalgenes oppgaver, ansvar og myndighet

Utvalg under menighetsrådet kan i henhold til virksomhetsreglene § 8 gis som oppgave å lede

del av menighetsrådets virksomhet og utføre oppgaver innen rådets ansvarsområde. I tillegg kan utvalg tildeles formell avgjørelsesmyndighet. Slik overføring av myndighet kalles «delegasjon». Menighetsrådet er et organ innen den offentlige forvaltning. Hvilke oppgaver, ansvar og avgjørelsesmyndighet myndighet som kan overføres fra menighetsrådet til menighetsutvalget, avgjøres derfor ut fra de alminnelige forvaltningsrettslige begrensningene for delegasjon og en tolkning av delegasjonshjemmelen i virksomhetsreglene § 8.

Kirkeloven og det øvrige kirkelige regelverk definerer hvilket menighetsarbeid som skal utføres av menighetsrådet i soknet. Når en område- eller profilmenighet skal utføre menighetsarbeid innen et sokn, vil menighetsutvalget ha behov for å inneha mye av det samme ansvaret og de samme oppgavene som i henhold til kirkeretten er lagt til menighetsrådet. I mange tilfeller vil det også være ønskelig at den nyetablerte menigheten i størst mulig grad skal fungere og framstå som en soknemenighet, noe som tilsier at så mye ansvar, oppgaver og avgjørelsesmyndighet som mulig overføres fra menighetsrådet til menighetsutvalget.

Menighetsrådet er et kollegialt organ ved at det i formelt møte er flere personer som sammen tar beslutninger. Frihagen (1992 s 237) påpeker at det kreves klar hjemmel for at et kollegialt organ skal kunne delegerer myndighet til et underutvalg. Virksomhetsreglene § 8 gir en uttrykkelig hjemmel for delegasjon av avgjørelsesmyndighet. Det er verdt å merke seg at menighetsrådet ikke gir fra seg myndighet som blir delegert, men at menighetsrådet unnlater å bruke sin myndighet på det delegerte området, jf. *Myndighetsrelasjoner i Den norske kirke* (2001 s 33). Delegasjon innebærer også en sikkerhet og kontrollmulighet for at menighetsutvalget utfører de oppgavene de er pålagt, og en mulighet for menighetsrådet til å trekke tilbake delegert myndighet hvis rådet finner at menighetsutvalget ikke anvender den på en forsvarlig måte.

Begrepet «myndighet» brukes vanligvis når det er snakk om å treffe rettslig bindende disposisjoner, jf. *Myndighetsrelasjoner i Den norske kirke* (2001 s 28). For menighetsrådene vil dette gjelde først og fremst gjelde når det fattes ved-

20 etablering av nye menigheter i Den norske kirke

tak som forvaltningsloven § 2 definerer som «en avgjørelse som treffes under utøving av offentlig myndighet og som generelt eller konkret er bestemmende for rettigheter eller plikter til private personer (enkeltpersoner eller andre private rettssubjekter).» Menighetsrådene treffer hovedsakelig slike vedtak i forbindelse med utlån og utleie av kirkebygg, og ved behandling av offersøknader. Videre vil vedtak knyttet til menighetsrådsmedlemmenes utreden av menighetsrådet i valgperioden, vedtak om å fremme søknad til biskopen om overføring av stemmerett til soknet, gjennomføring av menighetsrådsvalg, lukking av menighetsrådsmøter og behandling av innsynsbegjæringer i dokumenter være eksempler på utøvelse av avgjørelsesmyndighet i forvaltningsrettslig forstand. Ettersom område- og profilmenighetene ikke disponerer kirkebygg eller gjennomfører formelt menighetsrådsvalg, er det neppe særlig mange formelle myndighetsområder som det er aktuelt å delegere fra menighetsråd til menighetsutvalg. Formelle vedtak er mest aktuelle i forbindelse med menighetsutvalgets egen saksbehandling og møtegjennomføring. Derfor er ikke delegasjonsbestemmelsene noe vesentlig hinder for overføring av oppgaver og ansvar fra menighetsråd til menighetsutvalg.

I forbindelse med spørsmålet om delegasjonsadgang er det et viktig prinsipp at kravet om forsvarlig saksbehandling blir ivaretatt av det organet som har mottatt delegert avgjørelsesmyndighet. Forvaltningsloven og offentlighetsloven gjelder fullt ut for menighetsutvalgets virksomhet og saksbehandling. Dette innebærer for eksempel krav til skriftlighet og åpenhet i både saksbehandling og gjennomføring av møter. Selv om det kan oppleves som byråkratisk og arbeidskrevende, må det forvaltningsrettslig stilles de samme krav til et menighetsutvalg som til et menighetsråd.

Menighetsrådets virksomhetsansvar er vidt og omfattende, og rådets oppgaver og ansvar defineres hovedsakelig i kirkeloven § 9. Svært forenklet kan man si at menighetsrådet har hovedansvaret for å vekke og nære det kristelige liv i soknet. Virksomhetsansvaret medfører i liten grad at det gjøres vedtak som har kon-

krete rettsvirkninger overfor enkeltmedlemmer eller andre personer, organer og virksomheter. Dette betyr at de forvaltningsrettslige begrensninger for delegasjon av avgjørelsesmyndighet neppe gjør seg gjeldende som hinder for at menighetsrådets virksomhetsansvar kan overføres til et menighetsutvalg, og at menighetsrådet kan overføre virksomhetsansvar i den grad de finner det hensiktsmessig. Det er således få formelle hinder for at et menighetsutvalg kan få overført et fullt strategi- og virksomhetsansvar slik at profil- og områdemenigheten ut fra sin virksomhet framstår som en menighet i Den norske kirke.

Der er en del ansvarsområder som etter sin natur ikke kan overføres fra menighetsrådet til underutvalget. Ettersom menighetsutvalget ikke er eget rettssubjekt, vil ikke utvalget kunne gjøre disposisjoner som er forbeholdt organer som er rettssubjekt. Dette vil først og fremst gjelde det å inngå avtaler og ha partsstilling i rettstvister. Ut fra dette vil det ikke være mulig for et menighetsutvalg å tilsette egne medarbeidere. Videre vil ikke menighetsutvalget kunne gjøre vedtak eller foreta disposisjoner som etter regelverket skal ivareta alle medlemmene i soknet. Eksempler på dette er å gi soknets uttalelser og innstillinger til overordnede organer, for eksempel ved utnevning av prost og biskop eller ved tilsetting av prester. Oppgaver og ansvar som ikke uttrykkelig er delegert til menighetsutvalget, ligger fortsatt hos menighetsrådet. Selv om menighetsutvalget framstår med stor grad av selvstendighet, må det fastholdes at menighetsutvalget er underlagt og handler på vegne av menighetsrådet. Det at menighetsutvalget på mange vesentlige saks- og ansvarsområder er underordnet menighetsrådet, kan medføre at profil- og områdemenigheter opplever uforholdmessig stor avstand til den øvrige kirkelige struktur. Dessuten mangler disse menighetene innflytelse i en del viktige saker fordi menighetsrådet ikke har delegert saksområdet, eller fordi menigheten ikke har egen representant i kirkelig fellesråd.

Forskrift om økonomiforvaltningen for kirkelige fellesråd og menighetsråd i Den norske kirke gjelder for virksomheter under rådene, som har egne inntekter, og som disponerer

disse etter vedtak i egne styringsorganer. I forskriften legges ansvaret for økonomiforvaltningen i soknet til menighetsråd og kirkelig fellesråd. Det er derfor vanskelig å se for seg at et menighetsråd har anledning til å overføre et formelt økonomiansvar til menighetsutvalget. Samtidig samler område- og profilmenigheter gjerne selv inn størsteparten av midlene til drift av menigheten. Det at menighetsutvalget ikke kan ha fullt økonomisk ansvar, samtidig som menigheten samler inn driftsmidlene, kan av menighetsutvalget oppleves som ugunstig.

Når det er tatt stilling til hvilke oppgaver, ansvar og myndighet som er mulig og hensiktsmessig å overføre fra menighetsråd til menighetsutvalg, formaliseres overføringen ved at det i menighetsrådmøte vedtas mandat og delegasjon for menighetsutvalget. På denne måten blir område- eller profilmenigheten tildelt et oppdrag fra soknemenigheten. Sett fra menighetsutvalget sin side kan det oppleves som gunstig å få tildelt ansvarsområder som lett skaper engasjement og oppslutning i menigheten. Dette betyr at en del av de mer krevende ansvarsområdene forblir soknemenighetens ansvar. En slik selektiv overføring av ansvarsområder kan etter hvert oppleves som tyngende for soknemenigheten.

Skjevesland (2003 s 43) skriver følgende om nydannelse av menigheter: «En forutsetning bør da være at nødvendige avtaler foreligger – så sant man ønsker å forstå seg som en arbeidsenhet innenfor Den norske kirke.» Menighetsrådets vedtak om mandat og delegasjon for et menighetsutvalg er en ensidig disposisjon fra råd til utvalg, dvs. at vedtak gjøres uten at samarbeidende parter forplikter seg. Det er imidlertid ikke alle forhold som er hensiktsmessig eller mulig å ta inn i en slik disposisjon. Forholdene mellom menighetsutvalg, menighetsråd, prost og prestene som har soknet som tjenestested, samt eventuelle samarbeidende organer og organisasjoner, trenger også en regulering. Dette reguleres ved at det mellom partene inngås en skriftlig samarbeidsavtale. En absolutt forutsetning er her at menighetsrådet er part i avtalen.

Valg og oppnevning av menighetsutvalg

Menighetsutvalget etableres ved at menighetsrådet i vedtak oppnevner personer som medlemmer av utvalget. Virksomhetsreglene § 8 sier at det til slike utvalg kan velges andre enn menighetsrådets medlemmer, og at begge kjønn om mulig skal være representert. Bestemmelsen åpner ikke for direkte valg av medlemmer til menighetsutvalg. Likevel gjør de samme hensynene om demokrati og medbestemmelse seg gjeldende som ved menighetsrådsvalg. For å styrke demokrati, eierskap og kontakt mellom menighetsdeltakere og menighetsutvalg vil det være hensiktsmessig at menighetsdeltakerne gis innflytelse på hvem som skal sitte i menighetsutvalget. En mulig valgordning er at det i område- eller profilmenigheten, så langt som mulig, gjennomføres et valg etter ordning for valg av menighetsråd. Forutsetningen er da at menighetsrådet i soknemenigheten på forhånd har forpliktet seg til å oppnevne de valgte til menighetsutvalget, dersom ikke det foreligger formelle eller andre særskilte hinder for oppnevning.

Det føres ikke kirkelige manntall som er egnet for å skille ut kirkemedlemmer som er deltakere i profil- eller områdemenigheter. Det å tilhøre en slik menighet gir ikke kirkemedlemmer flere formelle kirkelige rettigheter og plikter enn dem som hører til soknemenigheten. Derfor blir det ikke nødvendig å opprette noe manntallsmessig skarpt skille mellom dem som tilhører de ulike menighetene i soknet, i forbindelse med valg av personer som menighetsrådet etter avtale skal oppnevne til menighetsutvalget. En hensiktsmessig tilnærming vil være at alle kirkemedlemmer i soknet, som gjør krav på å få avlegge stemme ved valg i profil- eller områdemenigheten, gis stemmerett.

Prestetjeneste i område-, profil- og valgmenigheter

Det er et grunnleggende prinsipp at Den norske kirke skal dekke hele landet og lokalt betjene alle sine medlemmer. Soknet og soknestrukturen er redskapet som sikrer alle kirkemedlemmene et gudstjenestefeirende fellesskap og en prestatjeneste. Etter Tjenesteordning for menighetsprester skal statlig tilsatte menighetsprester

22 etablering av nye menigheter i Den norske kirke

betjene alle kirkemedlemmer med ord og sakrament, samt dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd. Alle sokn har en eller flere prester med soknet som sitt tjenestested. Gjennom de oppgaver som til sammen legges på soknets organer og prestedtjenesten, framstår soknet som en menighet.

For at område- og profilmenerigheter skal framstå som menigheter i Den norske kirke, er det en absolutt forutsetning at de har en prestedtjeneste. Noen av menighetene har en prest som er finansiert av staten, og som inngår i den ordinære prestedtjenesten som ledes av prosten i prostiet. Et flertall av de nyetablerte menighetene betjenes imidlertid av en prest som helt eller delvis er lønnet på innsamlede midler, og som har kirkelig fellesråd eller menighetsråd som arbeidsgiver. Det Norske Misjonsselskap, menighetsråd og kirkelige fellesråd bidrar også til finansiering av område- og profilmenerigheter. Når en profil- eller områdemenerighet selv finansierer sin prestedtjeneste, skapes det lett en forventning om at menighetsutvalget skal kunne avgjøre prestens arbeidsoppgaver og prioriteringer. Gjennom arbeidsgivers styringsrett er det menighetsrådet eller kirkelig fellesråd, i kraft av sitt arbeidsgiveransvar for presten, som formelt sett styrer og leder prestens arbeid. Mange nye menigheter har et sterkt fokus på gudstjenester, smågrupper og familiearbeid, mens kasualia (dåp, vigsel, konfirmasjon og gravferd) blir tillagt mindre vekt. Det blir gjerne hevdet at kasualia er en forpliktelse for den statlige prestedtjenesten og ikke for prester som er finansiert av andre enn staten. Dersom profil- og områdemenerigheter ikke tilbyr kasualia, kan det stilles spørsmålsteget ved om de kan anses som fullverdige menigheter i Den norske kirke.

Prostens ledelse av prestedtjenesten i prostiet har sitt formelle grunnlag i biskopens arbeidsgiveransvar. Dette medfører at prosten i utgangspunktet ikke kan lede en prest som har menighetsråd eller kirkelig fellesråd som arbeidsgiver. Spørsmålet om prostens ledelse av fellesråds- og menighetsrådsattatte prester, og disse prestenes forpliktelser til å utføre kasualia, skaper i mange tilfeller unødig spenning mellom soknets øvrige prest(er), prost,

menighetsråd og menighetsutvalg. Område- og profilmenerighetens prester kan ikke pålegges arbeidsoppgaver av andre enn sin arbeidsgiver. Statlig tilsatte prester kan heller ikke delegere arbeidsoppgaver til fellesråds- eller menighetsrådsattatte prester. Den formelle måten å skape nødvendig avklaring på er at det inngås en bindende avtale mellom prestens arbeidsgiver og prosten om at prosten har ledelsesansvaret for presten i område- eller profilmenerigheten. Avtalen bør dessuten regulere forholdet til sokneprestens daglige ledelse av prestedtjenesten i soknet. Det er viktig at avtale inngås før utlysning av prestestillinger, slik at de avtalte arbeidsoppgaver kan inngå i utlysningstekst og stillingsinstruks. I den grad presten i område- eller profilmenerigheten ikke er avtalemessig forpliktet til å utøve prestedtjeneste for et kirke-medlem, vil forpliktelsen ligge til den statlige prestedtjenesten.

Tjenesteordning for menighetsprester § 1 sier at tjenesteordningen gjelder for statlig tilsatte prester og «andre ordinerte prester så langt den passer». Når det skal inngås avtaler om finansiering og ledelse av prestedtjenesten i område-, profil- og valgmenigheter, vil det være en hensiktsmessig tilnærming å legge til rette for at tjenesteordningen kan gjelde tilnærmet fullt ut for menighetens prester. I forsøket i ByMenigheten-Sandnes er dette prinsippet lagt til grunn så langt prestedtjenesten er finansiert av bispedømmerrådet. Ettersom profil- og områdemenerigheten utøver prestedtjeneste i et konkret sokn, vil det foreligge et stort behov for å avtalefeste at prosten innehar et ledelsesansvar overfor alle prestene som har sitt virke i soknet.

Soknepresten har gjennom sitt sete i menighetsrådet en forpliktelse til å bidra til samordning mellom prestedtjenesten og menighetsrådets virksomhet. Et naturlig element i en avtale mellom prost og menighetsråd er at profil- eller områdemenerighetens prest har en tilsvarende samordningsfunksjon mellom prestedtjeneste og menighetsutvalgets virksomhet.

I medhold av Tjenesteordning for menighetsprester § 7 er presten i område- og profilmenerigheter i utgangspunktet forpliktet til å utføre sin tjeneste i samsvar med Den norske kirkes ordninger og skal forrette gudstjenester

og kirkelige handlinger etter fastsatt liturgi. Eventuelle avvik i ordningene skal godkjennes av biskopen etter gjeldende regler. Profil- og områdemeninghetene kjennetegnes ofte av alternativ liturgi og profil i gudstjenestefeiringen. Det kan synes som om den nye gudstjenestereformen i Den norske kirke vil medføre at både behov og dispensasjonsadgang i forhold til alternative gudstjenesteliturier vil bli redusert. Ettersom en del profil- og områdemeningheter har en sterk identitet i forhold til alternative gudstjenesteliturier, kan gudstjenestereformen medføre at ønsket om og adgangen til å etablere slike menigheter blir redusert i framtiden.

Når det gjelder valgmenigheter, sier gjeldende forsøkshjemmel i kirkeloven § 24 at menigheten selv skal finansiere sin virksomhet. I dette ligger blant annet at staten ikke er forpliktet til å stille prestatjeneste til rådighet for valgmenigheter. Samtidig åpner loven for at medlemmer av Den norske kirke kan få overført sitt medlemskap fra bostedssoknet til valgmenigheten. Dette medfører at kirkemedlemmet ikke lenger har rett til å bli betjent av prestene i bostedssoknet sitt. Den norske kirke har imidlertid gjennom den statlig finansierte prestatjenesten en plikt til å betjene sine medlemmer med ord og sakrament, samt kasualia. Når staten i kirkeloven § 24 blir fritatt fra å finansiere prestatjenesten som skal betjene de kirkemedlemmer som overfører sitt medlemskap til valgmenigheten, skapes det en uheldig og kirkerettslig uavklart situasjon. Uten en fullverdig prestatjeneste kan en heller ikke anse en valgmenighet som en menighet i Den norske kirke i kirkerettslig forstand. Dette kan løses ved at andre enn staten, for eksempel valgmenigheten selv, finansierer en prestatjeneste som innehar alle de kirkerettslige forpliktelser overfor valgmenighetens medlemmer. Bispedømmerådene som forvalter statlige midler til prestatjenesten i sitt bispedømme, er ikke forpliktet til å finansiere prestatjeneste i valgmenigheter. Likevel har bispedømmene en rett til å finansiere slik prestatjeneste, noe som er gjort i forbindelse med forsøket i ByMenigheten-Sandnes.

Oppsummering og innspill til veien videre

Framstillingen ovenfor har vist at ulike typer nye menigheter kirkerettslig kan innpasses og virke innen gjeldende struktur for Den norske kirke. Kirkeretten åpner for at det i soknestrukturen kan etableres nye menigheter i avgrensede deler av sokn eller med en alternativ profil. Sokn og menighet er vanligvis identiske størrelser. Likevel har Den norske kirke, både historisk og i nåtid, sokn med flere menigheter. Profil- og områdemeningheter kan av et menighetsråd etableres som utvalg, og de kan tildeles oppgaver og myndighet slik at de ut fra virksomhet og prestatjeneste framstår som menigheter i Den norske kirke. Slike menigheter endrer ikke den formelle medlemsstatusen i bostedssoknet for dem som tilhører menigheten. I forhold til det å skille ut en ny soknemenighet fra eksisterende sokn gir modellen med områdemeningheter en fleksibel og lett anvendelig struktur som raskt kan etableres når man av strategiske årsaker ser at nye områder i soknene trenger en menighet.

Valgmenigheter har sin rettslige basis i forsøkshjemmelen i kirkeloven. Ved å knytte valgmenigheter til personsokn, som omfatter ett prosti og ett fellesrådsområde, gir gjeldende kirkerett grunnlag for en formell struktur for valgmenigheten ved at det kirkelige regelverk gjøres gjeldende for soknet så langt det passer. Evalueringen av ByMenigheten-Sandnes (Haus og Nødland 2009) legger til grunn at denne formen for valgmenighet er en tjenlig menighetstype i Den norske kirke. Kirkemøtet skal i 2011 ta stilling til om forsøkshjemmelen for valgmenigheter skal bli permanent. Det at valgmenighetene skal være selvfinansierende, representerer en betydelig utfordring ettersom kirkemedlemmer som blir medlemmer av en valgmenighet, har krav på en offentlig prestatjeneste på lik linje med øvrige medlemmer av Den norske kirke.

Selv om profil- og områdemeningheter kan defineres kirkerettslig, ville det vært hensiktsmessig med en mer eksplisitt hjemmel som sikrer ensartet organisering og større nærhet til den øvrige kirkelige struktur. I forbindelse med utarbeidelse av ny kirkeordning bør det vurderes innført en ordning for menigheter uten

24 etablering av nye menigheter i Den norske kirke

godkjent kirkebygg. Disse menighetene kan ha et lovbestemt, supplerende menighetsråd med ansvar for menighetsarbeid i geografiske områder eller med en bestemt profil. Ettersom de nye menighetene ofte har en midlertidig karakter, bør ikke supplerende menighetsråd etableres som organ for soknet som rettssubjekt. Menighetsrådet i soknemenigheten, som står nærmest til å vurdere behov og hensiktsmessighet for en ny menighet i soknet, kan gis hjemmel til å fatte etablerende vedtak for supplerende menighetsråd. Mandat og ansvar for supplerende menighetsråd bør framgå av kirkeordningen, hvor også prestetjenesten i menigheten er regulert i forhold til innhold og omfang. Område- og profilmensigheter kan gis sete i kirkelig fellesråd og der ha stemmerett på nærmere angitte saksområder. Stemmeberettigede og valgbare til supplerende menighetsråd kan være kirkemedlemmer i soknet som, på samme måte som for katekismemenigheter, selv velger å la seg registrere i menigheten. Slik tilhørighet bør ikke gi kirkemedlemmet kirkelige rettigheter ut over stemmerett og valgbarhet til det supplerende menighetsrådet, eller endre medlemsstatusen i forhold til soknemenigheten.

Stortingsforliket om Den norske kirkes framtidige forhold til Staten tilsier at soknestrukturen vil bestå i tiden framover. Etablering av nye menigheter i soknene, og da særlig områdemensigheter, vil fortsette. Derfor trenger Den norske kirke et regelverk som sikrer gode og hensiktsmessige strukturer for nye menigheter.

Litteraturliste

- Aarflot, Andreas og Bergem, John Egil 2007: *Mot en selvstendig folkekirke*, Vigmostad & Bjørke forlag, Bergen.
- Den lokale kirkes ordning* NOU 1989: 7, Forvaltnings-tjenestene Statens trykningskontor, Oslo.
- Frihagen, Arvid 1992: *Forvaltningsrett Bind III*, Forlaget A. Frihagen A/S, Bergen.
- Gullaksen, Per-Otto 2000: *Stat og kirke i Norge*, Verbum forlag, Oslo.
- Hanssen, Ove Conrad 2007: *Et godt tre bærer god frukt*, Luther forlag, Oslo.
- Hansson, Kristian 1957: *Norsk kirkerett*, Aschehoug forlag, Oslo.
- Haus, Sigurd og Nødland, Svein Ingve 2009: *Valgmenighet – alternativ og supplement. Evaluering av ByMenigheten-Sandnes*. Rapport IRIS/SIK, Stavanger.
- Hegstad, Harald 1999: *Kirke i forandring*, Luther forlag, Oslo.
- Lovsamling for Den norske kirke* 2007, Kirkerådet, Oslo.
- Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme* 2005. Utredning fra en arbeidsgruppe nedsatt av Stavanger bispedømmeråd, www.kirken.no/stavanger.
- Myndighetsrelasjoner i Den norske kirke* 2001. Utredning fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kirkerådet, Oslo.
- Nordhaug, Halvor 2006: *En kirke for folket*, Luther forlag, Oslo.
- Rasmussen, Rune 2004: *Misjonerende menighet*, Verbum forlag, Oslo.
- Skjevesland, Olav 2003: *Menighetsutvikling eller menighetsplanting?*, *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1/2003, Oslo.
- Stangeland, Oddbjørn 2008: *Edderkopp og sjøstjerne*, Luther forlag, Oslo.
- Staten og Den norske kirke* NOU 2006:2, Departementets servicesenter, Oslo.
- Styrket demokrati i Den norske kirke* 2008. Innstilling fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kultur- og kirke departementet, Oslo.

Noter

- 1 Som eksempel kan nevnes at 22 menigheter var innmeldt i Det Norske Misjonsselskap sitt netteværk for menighetsutvikling i januar 2010.
- 2 Som eksempel kan nevnes at IMI-kirken i Stavanger (Normisjon) har gjort avtale om at Stavanger biskop skal utøve et nærmere angitt tilsyn med menigheten.
- 3 Statistisk Sentralbyrå, som administrerer grunnkretsene, definerer en grunnkrets på følgende måte: «Grunnkretser består av et geografisk sammenhengende område som er mest mulig ensartet når det gjelder natur og næringsgrunnlag, kommunikasjonsforhold og bygningsmessig struktur». Se www.ssb.no.
- 4 «Delegasjon av myndighet til å foreta enkelte endringer i sokneinndelingen og til å treffe visse bestemmelser om kirkebokføringen», fastsatt av Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet 19. juli 1996 med hjemmel i kgl.res. av 7. juni 1996.
- 5 Kirkeloven § 21 fjerde ledd sier at nye kirkebygg skal godkjennes av Kirkedepartementet.
- 6 Forvaltningspraksis åpner for at sokn kan opprettes dersom det foreligger tilstrekkelig bindende vedtak om finansiering slik at soknet kan ha et kirkebygg innen 5 år. I Stavanger bispedømme er denne praksis fulgt for eksempel ved opprettelsen av Bogafjell sokn og Frøyland og Orstad sokn.
- 7 En mer utførlig redegjørelse finnes i utredningen «Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme» (2005), www.kirken.no/stavanger.
- 8 Frøyland og Orstad sokn var før sokneutskillelsen en områdemeninghet for to sokn, med et område både i Time sokn og Klepp sokn. Soknet ble det første soknet i landet med område i to kommuner.
- 9 Se Kirkemøtesak 9.1 2005: «Valkyrkjelydar – Her medrekna delegering av forsøk med valkyrkjelydar, kl § 24, 6.leddet».
- 10 Stavanger International Church (registrert trossamfunn), Bergen International Church (registrert forening) og Oslo International Church (uavklart formell status) har alle et ønske om en nærmere tilknytning til Den norske kirke og er inne i en prosess for å bli formelt etablert som kategorialmenigheter i Den norske kirke.
- 11 Regler om formene for menighetsrådets og kirkelig fellesråds virksomhet, fastsatt av Kirkemøtet 15. november 1996 (KM 19A/96) med hjemmel i lov av 7. juni 1996 nr. 31 om Den norske kirke § 8 tredje ledd og § 13 tredje ledd.

Sammendrag

I Den norske kirke etableres det en rekke nye menigheter som ikke er soknemenigheter. Områdemeningheter blir opprettet ved at menighetsrådet i soknemenigheten etablerer en meninghet som får som i oppdrag å utføre menighetsarbeid for et bestemt geografisk område i soknet. Profilmeningheter har som oppdrag å utføre menighetsarbeid med en bestemt profil for hele soknet, og profilen defineres for eksempel i forhold til målgruppe, strategi eller arbeidsmåte. Artikkelen drøfter om slike nye menigheter, som etableres i tillegg til soknemenighetene, har tilstrekkelig kirkerettslig legitimitet. Forfatteren hevder at gjennom ordningen for utvalg under menighetsrådene, har slike nye menigheter innen soknestrutturen kirkerettslig hjemmel. Det er menighetsrådet som oppretter og innholdsbestemmer nye menigheter som etableres innen soknestrutturen. Valgmenigheter har en virksomhet som strekker seg over flere sokn, og kan som i ByMenigheten-Sandnes, etableres som personsokn med menighetsråd og kirkelig fellesråd som sine organer. Alle nye menigheter trenger en ordnet prestetjeneste. Avslutningsvis blir det pekt på at Den norske kirke i framtiden trenger et regelverk som sikrer ensartede og hensiktsmessige strukturer for nye menigheter.

Menighetsutvikling i misjonsperspektiv – også i Tyskland?

Noen trekk ved den kirkelige og teologiske utvikling i de tyske folkekirker



AV OVE CONRAD HANSSEN

ove.conrad.hanssen@mhs.no

Innledning

For de fleste som begynte å studere teologi i Norge på 1960- og 1970-tallet, var det selvsagt og naturlig at en fikk seg forelagt flere pensumbøker på tysk. Således fikk mange en viss kontakt med aktuell tysk teologi og, i noe utstrekning, også med tysk kirkeliv. Ettersom tysk-kunnskapene de siste årtier har vært i klar tilbakegang, leses det lite tysk litteratur, og kontakten med tysk kirke- og menighetsliv er også blitt minimal for brede kretser i kirken i Norge.

På den annen side har etableringen av *Porvoo-avtalen* med den anglikanske kirke i England (CofE) og den spennende og kreative utvikling innen menighetstenkingen i denne kirken (jf Hanssen 2004 og 2008) ført til at mange norske prester og menigheter har vendt oppmerksomheten vestover. I en viss forstand kan en således si at «vinden fra vest» igjen er begynt å blåse inn over de norske kyster.

Allikevel er det viktig at også kontakten med de tyske folkekirker holdes oppe og fornyes – både fordi vi deler en felles arv fra reformasjonen, fra tysk/kontinental kulturell tradisjon mer generelt, og fordi det i dag også skjer mye interessant nytenking i tysk praktisk teologi og i konkret menighetsarbeid.¹ Kanskje kan denne artikkelen være med å motivere noen til «å blåse støvet av sine tysk-kunnskaper» og å

bevisstgjøre forelesere ved våre praktisk teologiske institusjoner på at det finnes spennende tysk litteratur som bør inn på pensumslistene. Vi ønsker således å henlede oppmerksomheten mot noe av denne nyere utvikling innen praktisk teologi, og særlig vil vi presentere noe av den faglige debatten innen feltet menighetsutvikling og menighetsfornyelse². Særlig interessant for meg er det å undersøke det konkrete arbeidet med en misjonsorientert menighetsutvikling i Tyskland.

De evangeliske folkekirkene i Tyskland i dag

Det vi vanligvis kaller Den evangeliske kirke i Tyskland, er ikke noen ensartet eller enhetlig kirke. Den består av 23 selvstendige såkalte «Landeskirchen»; kanskje kan vi på norsk kalle disse for «landsdelsskirker» (LK). Noen av disse er lutherske, noen er reformerte, og noen er «unerte»; det vil si: De representerer en viss kombinasjon, noen vil si et kompromiss, mellom luthersk og reformert tradisjon. Det ligger en komplisert historisk prosess fra reformasjonstiden av bak det «lappeteppet» av LK, som foreligger i dag. Vi antyder bare kort at dette delvis har sin bakgrunn i prinsippet om at det var den lokale fyrste som bestemte sin befolknings konfesjonelle tilhørighet. Det konfesjonelle bildet i dag er derfor resultatet av en

politisk styrt prosess hvor kirkelig enhet i en LK ofte er påtvunget fra myndighetenes side. Alle de forskjellige LK har dermed sin egen kirkerettslige lovgivning og ulike ordninger på en rekke områder. De representerer også et ulikt bekjennelsesmessig grunnlag. Allikevel har de fullt kirkefelleskap med anerkjennelse av hverandres dåp, nattverd og presteordinasjon. Fra 1945 av er de sammensluttet i «Evangelische Kirche Deutschlands» (EKD) med et felles sekretariat, bispemøte og kirkemøte.

Ved siden av EKD foreligger det naturligvis andre kirkelige samfunn i Tyskland. Bortsett fra den katolske kirke nevnes disse bare i svært begrenset utstrekning i denne artikkelen.

Utviklingen i ulike deler av Tyskland har vært svært forskjellig når det gjelder det åndelige og indrekirkelige liv, og har ført til at det i dag er store forskjeller mellom de ulike LK. Dette gjelder nominelt medlemskap, oppslutning om gudstjenesteliv og kirkelige handlinger, og engasjement for misjon og evangelisering, lokalt og globalt. Det er kirkene i de sydlige delstatene (Bundesländer) som har hatt de sterkeste indrekirkelige vekkelses- og fornyelsesbevegelser. Disse utmerker seg i dag også med det sterkeste nominelle medlemskap og det mest engasjerte menighetsliv. Mange av de ulike organisasjoner for indre- og ytre misjon, og for barne- og ungdomsarbeid, har sluttet seg sammen i det såkalte «Gnadauer Verband». Også i denne sammenhengen finnes det ansatser til nye menighetsdannelser.³

EKD har en utmerket web side for den som er interessert i en statistisk oversikt og aktuelle opplysninger om situasjonen for kirkene i Tyskland, www.ekd.de. Naturligvis sier ikke statistikker alt, men er viktige om en skal danne seg et bilde av tendensene i utviklingen, jf følgende tekst på forsiden av den årlige brosjyre «Evangelische Kirche im Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben (2008)»:

Statistik hilft uns wahrzunehmen, was wir sonst gern übersehen
(Statistikk hjelper oss å ta på alvor det vi ellers ofte overser).

Det er således ikke til å overse at medlems-tallene for kirkene i Tyskland stadig krymper. Av en samlet befolkning på noe over 82 millio-

ner tilhører nå, ifølge denne brosjyren, 52,5 et kristent kirkesamfunn, noe som tilsvarer 63,7 % av befolkningen. Dette er en tilbakegang på 2 % bare siden den statistikken som ble offentliggjort i 2004. Kirkene tilsluttet EKD omfatter om lag 25 millioner medlemmer, den katolske kirke 25,5. Begge har altså en formell tilslutning på ca 31 %. I tillegg har de ortodokse kirkesamfunn 1,3 millioner medlemmer og ulike evangeliske frikirker og andre samfunn om lag 360 000.

Men en stor, og voksende, del av befolkningen er i dag uten konfesjonell tilknytning. Særlig gjelder dette i de nordlige deler av det tidligere DDR, og da spesielt Mecklenburg og Pommern. I den evangeliske kirke i Pommern er medlemstallet nå i ferd med å krype under 100 000 av en befolkning på noe over 500 000. Altså et medlemstall på under 20 %. Tilsvarende prosenttall finner vi for Mecklenburg.

For den katolske kirkes del, jf www.katholische-kirche.de, innebar samlingen av de to tyske stater i 1991 en stor utfordring. Av de noe under 17 millioner nye innbyggere i den nye Forbundsrepublikken tilhørte kun 1,3 den katolske kirke. Fra å representere 42,2 % av befolkningen det gamle Vest-Tyskland ble dette nå redusert til 35,1 i 1991 i det samlede Tyskland. Fram til 2007 er medlemstallet sunket med 4 %.

Når det gjelder gudstjenestebesøk, regner en med at det på en vanlig søndag befinner seg om lag 940 000 deltakere på gudstjenester innen EKD. Også her er det en nedgang, på noe over 70 000, altså noe over 7 %, sammenliknet med opplysninger for 2004.

En særlig utfordring representerer storbyen Berlin, og da særlig de deler som tilhørte Øst-Berlin. Rundt hovedkvarteret for «Berliner Stadt Mission» (BSM), i et sentralt strøk, tilhører 4000 av en befolkning på 45 000 den evangeliske kirken. Av disse slutter om lag 40 personer regelmessig opp om søndagsgudstjenesten i soknekirken.

Også den katolske kirke har en klar nedgang i gudstjenestedeltakelse. I 1990 registrerte en at 18,7 % av medlemmene gikk regelmessig til gudstjeneste. I 2007 er dette sunket til 11,1 %.

Denne klare tilbakegang for kirkene i Tyskland, og særlig sterk i det tidligere DDR, sammen med en økende sekularisering og fremmedgjøring i forholdet institusjonalisert religion i hele Forbundsrepublikken synes å ha blitt en vekker for EKD som helhet og har medvirket til den mentalitetsforandring som nå synes å være på gang i store deler av kirkelivet i Tyskland. Etter min mening kan en i de nordiske folkekirkene lære mye av den skjerpede bevissthet omkring kirkens reduserte og reelle innflytelse i samfunnet.

Ansatter til en misjonsorientert menighetsutvikling

Under et studieopphold ved Universitetet i Tübingen våren 1980 oppdaget undertegnede at dette året var utropt til «Et misjonens år» for de evangeliske kirker i Tyskland. Dette gav seg utslag i at det ble holdt forelesninger om misjon og evangelisering både innen misjonsteologi og bibelfag. Her ble jeg også kjent med boken *Oversiktlig menighet. Et personlig ord til kirkefolk om misjonsrettet menighetsoppbygging* (1979) av Fritz Schwarz. Denne boken var på denne tiden nokså enestående i tysk sammenheng. Schwarz var superintendent innen den Westfalske LK, med særlig ansvar for Herne-området. Han utviklet her, sammen med en rekke medarbeidere, et program som tok sikte på å lære opp leke medarbeidere på mange områder, ikke minst med henblikk på husbesøk og samling av lekfolk i cellegrupper. Et omfattende arbeid blant ungdom, med gudstjenesteutvikling og tilrettelegging av ulike «misjonsrettede» tiltak, ble her også søkt satt ut i livet. Sammen med sin sønn Christian Schwarz utga han i 1984 boken *Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch* som senere er blitt karakterisert som den første tyskspråklige bok til dette tema (Herbst: 1987/88, 289). Nyere oversikter over arbeidet med misjonsorientert menighetsutvikling i Tyskland framhever således Fritz Schwarz' program som en viktig pionerinnsetning. Riktignok møtte det, etter hvert, mye motstand, ikke minst fra deler av den akademiske, praktiske teologi. Og selv om 1980 var utropt til et «misjonens år», sto selve misjonsbegrepet på denne tiden ikke særlig

høyt i kurs i mange kirkelige og teologiske kretser i Tyskland. Størst utbredelse fikk dette programmet i Herne-området der flere menigheter opplevde betydelig vekst.

Utviklingen i de lutherske folkekirkene

Ved siden av den større sammenslutning av de evangeliske kirker i EKD, finnes også et spesielt samarbeid fra 1948 mellom 8 lutherske LK med til sammen rundt 11 millioner medlemmer i Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), jf www.velkd.de. Også her ble det på begynnelsen av 1980-årene tatt et interessant initiativ utformet i dokumentet «Til utviklingen av kirkelig medlemskap – aspekter ved en misjonsrettet dobbeltstrategi» (1983), (VELKD-Texte Nr. 21). Med den såkalte misjonsrettede dobbeltstrategi siktet en her på å åpne opp kirken mer utad overfor kirkeuvante, samtidig som en ville fremme en åndelig konsentrasjon, eller fordypning, (Verdichtung), innad i kirken. Det virker allikevel ikke som om de lutherske kirker lyktes særlig godt med å nå videre ut i folket på 1980-tallet.

25 år etter «Oversiktlig menighet». Hva nå?

Hva har så ellers skjedd i Tyskland i tiden etter Schwarz? En interessant oversikt over dette finnes i Johannes Zimmermanns artikkel, «Hva ble det utav den 'misjonsrettede menighetsoppbyggingen'? Foreløpig status 25 år etter 'Oversiktlig menighet'», (2003/2008). Fordi dette prosjektet representerte en god kombinasjon av en akademisk orientert teologisk refleksjon og et helt praktisk utformet program, utfordret det også den praktiske teologi i den akademiske setting.

En positiv mottakelse møtte utfordringen fra Herne særlig fra det praktisk teologiske miljø ved fakultetet i Erlangen under ledelse av professor Manfred Seitz, jf særlig hans bok fra 1985. I et lengre perspektiv ble også avhandlingen *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche* (1987/88) av hans elev Michael Herbst av stor betydning for utviklingen på dette feltet i Tyskland.

Hva slags problemstillinger var det så som ellers særlig kom på dagsordenen i 1980- og

1990-tallets diskusjon om en *misjonsrettet menighetsutvikling*?⁴ Vi forenkler her Zimmermanns (2003/2008) oversikt til noen hovedpunkter:

- I motsetning til en misjonsorientert tenking framheves av mange et konsiliært konsept også for en lokal menighet. Det vil si at det i menighetene må kunne eksistere ulike trosoppfatninger side om side og så å si utfylle hverandre som ulike eksempler på en søken etter sannheten. Slik kunne en begrunne og rettferdiggjøre den teologiske pluralisme som var tilstede i mange lokale menigheter. I og med studien *Christsein gestalten* fra 1986 ble dette nærmest formulert som offisiell ideologi innen EKD (Skjevesland: 1993, 233).
- Ulike andre aspekter ved ekklesiologien kom også i brennpunktet. En mente å finne i den misjonsorienterte menighetsoppbygging et mer sosiologisk menighetskonsept som kom i strid med en teologisk forståelse av *communio sanctorum*. Hos far og sønn Schwarz forekom også en kontrastering av *Ekklesia* og *Institusjon* som av mange ble opplevd for radikal, og som kunne oppfattes som en spiritualiserende kirkeforståelse (Herbst: 1987/1988, 302-304).
- Anvendelsen av begrepet misjon om et menighetsarbeid innenfor rammen av folkekirkene måtte naturlig nok også vekke debatt. Spørsmålet om et formelt kirke-medlemskap på bakgrunn av dåp som barn uten videre kvalifiserer for det å betegnes som en kristen, kom i fokus. To farer ble her påvist. Fra en side sett kommer en fare for å operere med to klasser av døpte, noe som kan synes teologisk tvilsomt. Men på den annen side, og dette var et hovedpoeng hos Schwarz, må en også søke å forsikre seg om at alle døpte virkelig har forstått og grepet evangeliet og således fått del i det evige liv.
- En nær beslektet problemstilling dreier seg om forholdet mellom tro og menighetsdelaktighet. Et utgangspunkt for en misjonsorientert menighetsoppbygging er

overbevisningen om at kristen tro og fellesskap med andre kristne hører nær sammen. Og der hvor mennesker ikke har del i et menighetsfellesskap, må det arbeides for å kalle dem inn i et slikt. For noen dreier det seg her imidlertid igjen om en utilbørlig sosiologisering av menighetsteningen.

Selv om det misjonsorienterte perspektiv ikke var sentralt hos alle som skrev om menighetsoppbygging på 1980-tallet, kan det allikevel sies at menighetsoppbygging var et hovedtema i dette tiårets praktisk teologiske fokus.

Utviklingen på grasrotplan i EKD-kirkene?

Men ved siden av den praktisk teologiske debatt i akademisk sammenheng skjedde det på 1980-tallet mye på grasrotplan i menighetene i Tyskland. En rekke av kirkevekstimpulsene fra USA ble nå tatt opp og inspirerte mange. Et bilde av dette får en særlig gjennom tidsskriftet *Gemeindegewachstum. Zeitschrift für Pfarrer und engagierte Gemeindeglieder* (GW). Dette ble utgitt av en sammenslutning av flere grupperinger, AGGA (Arbeidsfellesskap for menighetsoppbygging) som var opptatt av menighetsoppbygging og åndelig fornyelse. Fra og med 1995 skiftet dette navn til *Praxis. Das Magazin für Gemeindeentwicklung*.

Her finner en på midten av 1980 tallet interessante diskusjoner omkring *Åndelig fornyelse og strategisk menighetsplanlegging* (21, 1985, hefte 2), *Menighetsoppbyggingens betydning for folkekirkens framtid* (22, 1985, hefte 3), *Forholdet mellom menighetsoppbygging og sosialt engasjement* (26, 1986, hefte 3) og spørsmålet om *Motivering og mobilisering av frivillige medarbeidere i menigheten* (29, 1987, hefte 2) for å nevne noen eksempler. På slutten av 80- og begynnelsen på 90-tallet kom spørsmålet om planting av nye menigheter, både i og utenfor folkekirkene, på dagsorden, jf temaheftet *Menighetsgrunnlegging i folkekirken* (GW 51, 1992, hefte 4). Debatten om dette ble så heftig at den førte til en splittelse innen AGGA (Herbst: 2006, 43).

For en utenforstående betrakter av utviklingen både i Tyskland og i Storbritannia slår det en at mange av de samme spørsmålene til

menighetsvekst og menighetsfornyelse sto på dagsordenen på grasrotplan i kirkene der på 1980- og 1990-tallet. Når disse spørsmålene fikk et markert større gjennomslag i kirkene i Storbritannia allerede tidlig på 1990-tallet kan dette blant annet synes å henge sammen med følgende forhold:

For det første var, særlig innen CofE, en rekke biskoper og andre betydelige kirkeledere direkte engasjert i arbeidet med menighetsfornyelse. Dette gikk hånd i hånd med en klar vilje til nytenking. For det andre var den praktiske teologi ved de engelske teologiske colleges mer orientert i retning av konkret og praktisk menighetsliv og sto i en stadig dialog med dette. Og for det tredje var det økonomiske presset på kirkene i Storbritannia atskillig sterkere enn på de tyske (og skandinaviske) folkekirkene.

Situasjonen på 1990 tallet

Utviklingen innen den Praktiske teologi i tysk akademisk sammenheng utover på 1990-tallet preges av svært mange bokutgivelser og tidsskriftartikler⁵. Det må således innrømmes at det ikke er enkelt å orientere seg i den tyske praktisk-teologiske debatt på denne tiden, ettersom det finnes en rekke forskjellige miljøer med ulike vektlegginger. Liturgikken synes nå å bli et sentralt tema, sammen med en viss konsentrasjon om samfunnsvitenskapenes betydning for forståelsen av kirkens situasjon. Ettersom kirkene innen EKD nå kom inn i en viss finansiell krise, blant annet som følge av tap av mange medlemmer, ble også foretningsmessige prinsipper for lederskap og organisasjonsutvikling viktige for tenkingen rundt den kirkelige situasjonen. Det er en interessant observasjon at en tenking som vektlegger visjoner, mål og strategier i seg selv, førte til et visst oppgjør med en konsiliær pluralismetankegang (Zimmermann: 2006, 91). Dette henger sammen med at sekulariseringen og pluralismen i samfunnet også førte til at det ikke lenger var så selvsagt at folk beholdt sitt kirke-medlemskap. Samtidig oppsto et klart behov for en bevisst og mer tydelig profilering av kirkens egenart i samfunnet. Den konsiliære tenking fra 1980-tallet passet dårlig inn i dette.

En fornyelse av misjonsdimensjonen i tysk teologi og kirkeliv

Omkring selve millenniumskiftet skjer flere betydelige ting som igjen setter misjonsdimensjonen høyt på dagsordenen i tysk teologi og kirkeliv. Særlig interessant for mange norske lesere er kanskje foredraget til den kjente systematiske teologen fra Tübingen, Eberhard Jüngel, på EKD-synoden (kirkemøtet) i Leipzig 1999.

Jüngel (1999) formulerer nå en sterk utfordring til kirkene i Tyskland om igjen å gjøre misjon og evangelisering til en helt naturlig del av sitt hverdagsliv. Kirken sammenliknes med en organisme som har en regelmessig hjerterytme, og misjon og evangelisering må være en helt naturlig del av denne hjerterytmen. Uten evangelisering får kirken alvorlige hjerteproblemer, sier han; bare når den stadig ånder inn av Guds nåde og Guds Ånd og ånder ut i vitnesbyrd for verden, er den en sunn kirke. Derfor kan ikke misjon og evangelisering bare være en sak for spesielt engasjerte grupper, men må gjelde hele kirken: «Når misjon og evangelisering ikke er eller igjen blir hele kirkens sak, så er det noe i veien kirkens hjerteslag.» (Avsnitt I)

Hva mener så Jüngel når han taler om misjon og evangelisering? Han avgrenser seg overfor en misforstått misjonspraksis som grenser til indoktrinering, men fastholder at visse misbruk ikke må hindre en rett bruk (Avsnitt II).

Når det gjelder terminologien, drøfter han den ofte brukte skjelning mellom misjon som forkynnelse utenfor kristenhetens kjerneområder og evangelisering som det å nå «den ikke ikke-kristne kristenhet» eller vekke opp «den sovende kirke» (Avsnitt III). Jüngel foretrekker her at en går tilbake til den opprinnelige bibelske terminologi hvor misjon er en sendelse (missio) med forkynnelse av evangeliet (evangelisering). Overalt hvor kirken framtrer, må det således skje evangelisering.

Til en innholdsmessig formulering av kirkens misjonsoppdrag knytter han særlig an til det bibelske billedspråk om lys/mørke. Misjon er en sendelse med forkynnelsen av evangeliet om at det sanne lys, livets lys, Kristus, nå lyser for alle mennesker i denne verdens mørke (Joh 1,9; 8,12) (Avsnitt III).

Denne forkynnelsen av evangeliet sikter så på å åpne øynene til de mennesker som ennå ikke ser at Kristus er dette lyset som gir liv og håp: «Å evangelisere betyr altså å gjøre mennesker som ikke ser om til slike som ser.» (Avsnitt V)

Kirkemøtet i Leipzig sluttet seg til hovedintensjonen i Jüngels foredrag, og vedtok en «Kunngjøring». Vi nevner noen hovedpunkter i denne:

Det knyttes an til nyere misjonstenking som legger vekten på at kirken er en del av Guds egen misjon, «Misjon skjer ikke for kirkens skyld, men fordi kirken er tatt inn i Guds misjon.» (Avsnitt II.1) Videre legges det vekt på den forpliktelse en kirke som døper små barn, har til å føre disse fram til personlig tro. Dette understrekes med et sitat fra Martin Luther, «Wenn der Glaube nicht zur Taufe kommt, ist die Taufe nichts nütze.» (Dersom dåpen ikke leder til tro, er den til ingen nytte.) Det organiske ved kirken som Kristi legeme framheves også. Et legeme er bestemt til å vokse, og en kirke som oppgir en slik målsetting, står i fare for å miste sin substans.

Inn i den aktuelle situasjonen der mange mennesker har fjernet seg fra, eller som i Øst aldri har vært en del av, kirken, kan denne nå ikke sitte passiv og vente på at disse av seg selv skal komme og spørre etter Gud: «Vi må gå ut til dem og forkynne det kristne budskapet inn i de sammenhenger hvor de lever, de som er blitt fremmedgjort eller har kommet langt bort fra troen.» (Avsnitt III. 2)

Avslutningsvis sies det i denne kunngjøringen (Avsnitt IV. 6) at overalt i kirken må det nå ved overgangen til det tredje årtusen erkjennes på nytt hvor tvingende misjonsoppdraget er, slik at dette kan settes helt i forgrunnen.

Omtrent samtidig med dette skjer det en liknende utvikling i økumenisk sammenheng i Tyskland. En studieprosess om misjonsutfordringen i Tyskland ble satt i gang av *Arbeitsfelleskapet for kristne kirker* (ACK). Denne konkluderer med at misjon og evangelisering nå er tvingende nødvendig også i Tyskland. Liknende utsagn kommer i denne tiden også fra katolske biskoper (jf Herbst: 2003/2008, 37f).

Denne forholdsvis massive kirkelige fron-

ting av at misjon hører med til kirkens vesen, måtte naturligvis også utfordre den praktiske teologi ved universitetene. Det skjer således i de følgende år en debatt i faglige fora om forståelsen av misjon⁶, som særlig dreier seg om å nyansere misjonsbegrepet i forhold til ulike former for dialog, interreligiøs samtale og diakoni. Her repeteres mye som lenge har vært drøftet i internasjonal misjonsteologi.

Men for de fleste kirkelige og teologiske kretser var misjonsbegrepet nå satt på dagsorden som en viktige og påtrengende oppgave for de kristne kirker i Tyskland.

Misjonsperspektivet som konkret utfordring for kirken

I den nevnte «Kunngjøring» etter kirkemøtet i 1999 ble det utfordret til «misjonsrettet handling». Og det inviteres til et samarbeid mellom ulike misjonsorganisasjoner og offisielle kirkelige organer for mer bevisst å sette en slik handling ut i livet. Ikke minst rettes utfordringen om en misjonsrettet utdanning til kirkelige utdanningsinstitusjoner, og da særlig til de teologiske fakulteter som både utdanner og etterutdanner prester (Avsnitt IV. 2).

Utfordringen til misjon utdypes og konkretiseres så enda mer i et større dokument fra 2001, der «Kunngjøringen» fra 1999 tas inn som et vedlegg utformet av en sentralt nedsatt kommisjon. Dette får tittelen «Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land» (Å bringe evangeliet ut til folket. Om kirkens misjone-rende tjeneste i vårt land) (EKD-Text 68, 2001).

I hovedavsnitt IV «Menighetsoppbygging, evangelisering og dåp» framheves igjen den nære sammenheng mellom dåp og tro, og utfordringen til å bringe alle døpte inn i menighetens tjenestefellesskap, IV.2. Videre gis evangeliseringen en viktig ekklesiologisk forankring, både fordi den forutsetter en mobilisering av det allmenne prestedømme, og fordi den må skje ut fra menighetens fellesskap. Evangelisering og menighetsoppbygging hører derfor nøye sammen med opplæring av frivillige medarbeidere, IV.7.

Hovedavsnitt V tar for seg ulike aktuelle former for evangelisering. Her framheves både

det vitnesbyrd som alle kristne er kalt til å leve ut i sin hverdag, og alle de muligheter som lokalmenighetene har for å igangsette ulike evangeliserende tiltak, V. 1 og 2. Det siste hovedavsnittet, VI, gir «15 anbefalinger for det videre arbeid». Vi nevner her pkt 9 og 10 som særlig dreier seg om utdanning og videreutdanning av prester og om å sikre en nødvendig teologisk kompetanse i det videre arbeidet med et misjonsrettet perspektiv. En erkjenner her at den akademiske forskningen og undervisningen i Tyskland er lite utviklet på dette område, samtidig som en ser behovet for at kirkens evangeliseringsoppdrag følges opp av en vitenskaplig teologisk refleksjon. På denne bakgrunn lanseres så tanken om et «Institut für Evangelisation» i tilknytning til et teologisk fakultet og støttet av flere Landsdelskirker (LK).

Fra idé til handling

Det imponerende med situasjonen innen EKD på dette området er at veien var kort fra idé til handling. Allerede i februar 2001 ble det avholdt «en høring» i Hanstedt. Her griper en tilbake, ikke bare til kirkemøtet i Leipzig 1999, men også til andre kirkelige konferanser rundt årtusenskiftet, som viser at tiden nå i høy grad er moden for å sette kirkens misjonsoppdrag i fokus. Sluttdokumentet fra denne høringen (jf Abromeit 2002) handler særlig om presteutdannelsen i Tyskland og hvordan denne bør forbedres, men tar også helt konkret opp forslaget om å opprette «et universitetsinstitutt for menighetsutvikling og evangelisering». Her gis også konkrete forslag til hvordan dette kan finansieres.

Denne ballen tas nå raskt opp av den praktisk teologiske avdeling ved det teologiske fakultet i Greifswald ved professorene Jörg Ohlemacher og Michael Herbst i et nært samarbeid med biskopen i Pommern, Hans-Jürgen Abromeit. En arbeidsgruppe med viktige kirkeledere fra andre deler av Tyskland setter nå i gang en prosess som sikter på å etablere et slikt institutt som en del av den praktisk-teologiske disiplin ved det teologiske fakultetet og innenfor rammen av Ernst-Moritz-Arndt-universitetet i Greifswald.⁷

Instituttet i Greifswald

Selv om tiden nå syntes å være moden for opprettelsen av et institutt som skulle sette den praktiske misjonsutfordring på dagsordenen i en akademisk, teologisk, sammenheng, var det slett ikke sikkert at Greifswald var et naturlig sted for dette. For det første er Greifswald med sin beliggenhet ved Østersjøen geografisk sett svært perifert plassert i forhold til ulike teologiske og kirkelige tyngdepunkt i Forbundsrepublikken. For det andre er Pommern som en del av det tidligere DDR et av de områdene av Tyskland hvor den kristne kirke står svakest, og hvor de sosiale levekår er vanskeligst. Og for det tredje syntes framtiden for det teologiske fakultetet i Greifswald ikke sikker.

Men disse forhold kunne også tale til fordel for å legge et slikt institutt dit. Nettopp fordi den kristne kirke her er svak, og fordi den også etter DDR-tiden framdeles er i tilbakegang, ville den praktiske utfordring med å utvikle misjonsstrategier for lokalmenighetene her være særlig påtrengende. På en måte vil dette område kunne være et «test case» for kirkens framtid i Tyskland. Vil det være mulig at utviklingen for kirken her kan snus, slik at en kan oppleve en «Wachsen gegen den Trend» (vekst mot trenden)? Vil menighetene her kunne bli håpsbærere for mennesker som lenge har levd under vanskelige sosiale forhold? Eller: «Vil den kristne tro på ny kunne virke som en forvandlende kraft inn i enkeltmenneskers personlige og sosiale liv?» (Herbst: 2003/2008a, 32) Slike spørsmål ble stilt under diskusjonene om opprettelsen av instituttet i Greifswald.

For en utenforstående iaktaker melder også spørsmålet seg: Vil utviklingen i de nordlige deler av det tidligere DDR være et slags «test case» for kirkens framtid i hele Vest-Europa. Her er et av de områder av det tidligere kristne Europa hvor sekulariseringen og avkristningen er kommet lengst, og hvor en har sett hvor sårbar kirken blir når den reduseres til å være en kasualiekirke. Har det kristne evangelium, slik det forvaltes av de tradisjonelle protestantiske kirker i Europa, framdeles kraft i seg til å skape misjonerende og voksende menigheter i en situasjon hvor den kristne kirke er blitt en minoritet? Og hvordan vil slike menigheter

måtte se ut? Tiden vil vise hva svaret vil bli for kirkene i Mecklenburg og Pommern. Men allerede nå kan det konstateres at Instituttet har medvirket til en vitalisering av det teologiske fakultet i Greifswald. I 2009 er 500 studenter formelt innskrevet som studenter der. Mange av disse kommer fra de mer livskraftige LK i Württemberg, Baden og Bayern og tiltrekkes av den misjonsrettede profil ved den praktisk-teologiske undervisningen der.

Fra og med 2004 er instituttet i full sving med den formelle betegnelse *Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung*, jf www.ieeg.de.vu. Det har fem vitenskapelige ansatte med professor Michael Herbst som leder og et sekretariat med to deltidsansatte. Universitetet i Greifswald svarer for lokaliteter, og de ansatte er lønnet via ulike kirkelige kanaler. Det nåværende bemanning synes å være sikret økonomisk ut 2010. Et råd, bredt sammensatt av representative personer fra ulike kirkelige og akademiske sammenhenger i Tyskland, representerer et viktig nettverk for instituttet.

Ut fra den rolle misjonsbegrepet har spilt i diskusjonen innen de tyske kirker siden kirke-møtet i 1999, kunne en ha ventet å finne dette i tittelen for instituttet. I forhandlingene med universitetet i Greifswald viste det seg imidlertid at *evangelisation* er et mindre belastet begrep i sekulære sammenhenger enn misjon, og således lettere å akseptere i tittelen på et universitetsinstitutt.

Instituttets virkeområder

Det har ligget som premisser i de kirkelige dokumenter vi har henvist til, at et slikt institutt må representere en klar vitenskapelig teologisk kompetanse og forskning, samtidig som det må kunne gi konkret og praktisk hjelp til lokale menigheter til å utforme misjonsrettede tiltak. Videre må det arbeides med å integrere et teologisk begrunnet og praktisk rettet misjonsperspektiv både i den teologiske grunnutdannelse og i ulike former for etter- og videreutdannelse.

Det ser ut som om instituttet er på god vei til å oppfylle disse intensjonene. Dets virkeområder omfatter både konferanser og kurs for pres-

ter og teologiske studenter og en omfattende litterær produksjon.

Etter bare snaue fem år i virksomhet har instituttet maktet å lansere en rekke bokutgivelser i to serier:

Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung (Neukirchener Verlag) og *Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung Praxis* (Aussaat Verlag). Full oversikt over disse utgivelsene finner en på instituttets hjemmeside. Ved siden av utgivelser av instituttets egne folk og andre tyske forfattere har en, særlig i den andre av de nevnte seriene, utgitt oversettelser av en rekke engelske bøker som mange norske lesere vil være fortrolige med, blant annet *Mission-shaped Church* (rapport til det engelske kirkemøtet, London 2004). Fra engelsk har en også oversatt og markedsført evangeliseringskurset *Emmaus* som er en parallell til det mer kjente *Alpha*. Intensjonen om å lære av andre kirker er altså i beundringsverdig utstrekning satt ut i livet, og det er interessant å se at tyskerne nå er meget åpne for å lære av utviklingen i CofE.

Jf her også følgende utsagn av den innflytelsesrike formannen i bispekollegiet i EKD, Dr. Wolfgang Huber: «Slik er det også til meget stor hjelp å kunne lære fra andre kirker og således utvikle et økumenisk erfaringsfelleskap i spørsmål som har med misjon å gjøre.»⁸

Av interessante forskningsprosjekter som nå er på gang nevner jeg «Wie finden Erwachsene zum Glauben», ledet av en kvinnelig psykolog i samarbeid med instituttets faglige ledelse. Intensjonen er her å undersøke hvordan voksne mennesker i ulike deler av Tyskland, og i ulike kirkelige miljøer, er kommet til tro og har funnet seg til rette i en menighetssammenheng.

Andre interessante sider ved den aktuelle utvikling i Tyskland

Ved siden av den prosessen som førte fram til opprettelsen av instituttet i Greifswald, og den virksomhet som nå utgår fra dette, finnes det naturligvis andre interessante impulser og programmer som sikter på menighetsutvikling i bred forstand. Når vi spesielt, så langt, har konsentrert oss om dette instituttet, er det to særlige grunner til dette:

- Det har satt menighetsutvikling på dagsorden i rammen av et teologisk fakultet og relatert dette faget til utdanning, etter- og videreutdanning av prester.
- Det arbeider med menighetsutvikling i et klart misjonsrettet perspektiv. Dette siste er da også helt klart i overensstemmelse med de føringerne som er lagt i ulike kirkelige rapporter og uttalelser siden kirkemøtet i Leipzig i 1999.

Før jeg går videre med en drøfting av noen spesielle og aktuelle problemstillinger til arbeidet med menighetsutvikling i tysk sammenheng, nevner jeg kort noen bøker/konsepser som synes å være interessante, og som har en viss utbredelse innen folkekirkene.

Christian A. Schwarz' bok (1996) foreligger også på norsk, og dette programmet er godt kjent i mange norske menigheter. Det er særlig kjent for de 8 såkalte kvalitetskriteriene som menigheter inviteres til å arbeide med.

Hos Herbert Lindner (1999) dreier det seg om forskjellige forslag til å utvikle det potensial som ligger i selve den geografiske menighets muligheter for nærkontakt med mennesker i ulike livssituasjoner.

Hans-Jürgen Abromeit/Peter Böhlemann/Michael Herbst/Klaus-Martin Strunk (Hg.) (2001) forsøker å kombinere et markedsorientert ledelseskonsept fra forretningslivet med en opplæring til åndelig lederskap. Et viktig poeng er at dette kan hjelpe prester og andre kirkelige ledere til bedre å tydeliggjøre kirkens budskap i en samfunnsmessig kontekst hvor kirken nå har mange konkurrenter.

Dette er et kurskonsept som også tilbys i regi av instituttet i Greifswald.

Forfatterne Claudia Schulz/Eberhard Hauschildt/Eike Kolhler (2008) som er tilknyttet det teologiske fakultet i Bonn, tar utgangspunkt i *miljøbegrepet* slik dette er utviklet innen sosiologisk forskning. Det dreier seg da om å kartlegge og differensiere mellom ulike sosial og kulturell bakgrunn, og forskjellige livsstilsformer, som en finner blant mennesker i dagens samfunn. I kirkelig sammenheng kan dette brukes til å utvikle et analysehjelpemiddel for å kartlegge differensierte målgrupper blant

såkalte kirkefjerne. Mens mye tradisjonelt kirkelig arbeid primært har skjelnet mellom aldersgrupper, vil en her gi hjelp til å målrette kirkelige tilbud også med henblikk på ulike sosial bakgrunn, utdanning, livsstil og interesseområder.

Et nytt og interessant konsept til menighetsutvikling er utviklet av sentrale grupper og personer innen EKD og VELKD, jf Peter Barz/Jutta Beldermann/Johannes Bliz/Christian Höser/Christian Lehmann/Volker Roschke (2008). Det dreier seg om en kursbok med en vedlagt Cd-rom, som skal hjelpe lokalmenigheter til å ta på alvor en ny tids utfordringer, og til å gjennomtenke og forbedre sine strukturer og arbeidsmetoder.

Noen sentrale begreper og problemstillinger i den nyeste diskusjonen til menighetsutvikling

Vekst?

Rent terminologisk synes nå *menighetsutvikling* (Gemeindeentwicklung, Church Development) å være det foretrukne begrepet i europeisk sammenheng heller enn *menighetsvekst*. Allikevel står vekstbegrepet sentralt også i den tyske debatten. Slagordet *Wachsen gegen den Trend. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche* (Å vokse mot trenden. På vei mot en misjonerende kirke) ble i 1998 formulert som et program på synoden til en av de tidligere østtyske LK.

Men hva betyr egentlig vekst i en kirkelig sammenheng? Er det så sikkert at en menighet alltid skal vokse? Og dersom en svarer ja på dette: Hva er så ekte vekst, og hva er bare tilsynelatende vekst? Og hva kan eventuelt hindre en menighet i å vokse? Eller finnes det saksvarende kriterier og metoder for å kunne måle vekst?

En kan nærme seg vekstbegrepet fra ulike innfallsvinkler:

For det første en sosiologisk hvor en, primært, vektlegger kvantitative aspekter og andre forhold som er empirisk målbare. Eller for det andre en teologisk hvor en også spør etter kvalitative og åndelige faktorer som det ikke er like lett å måle.

I alle fall synes spørsmålet etter ulike typer av

vekst å måtte være aktuelt i et hvert arbeid med menighetsutvikling. De metodiske problemstillinger som reises i den tyske sammenhengen, kan i denne oversikten bare kort berøres.

Vekstbegrepet er særlig blitt aktualisert i 2008 ved boken *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden mit denen es aufwärtsgeht*, (Å vokse mot trenden. Analyse av menigheter som det går oppover med), (Härle/Augenstein/Siebert). Bak denne står en gruppe forskere knyttet til det teologiske fakultetet i Heidelberg, med støtte fra sentrale organer innen EKD. Her legges det fram en analyse av forholdene i 32 menigheter i ulike deler av Tyskland, som, ut fra de kriterier som lagt til grunn, i tidsrommet 2003-2006 kan sies å ha erfart en viss vekst. De metodiske premisser for undersøkelsen presenteres i et innførings-avsnitt (9-14), og det presiseres at en primært har operert med to enkle ytre kriterier:

Tallmessig vekst i medlemstall og tallmessig vekst i gudstjenestebesøk. Det legges vekt på at en slik vekst ikke må kunne forklares ut fra klare demografiske endringer i nærområdet eller endring av geografiske menighetsgrenser. Et par menigheter er sjaltet ut av undersøkelsen nettopp fordi det er skjedd slike endringer. Begrepet *Trend* presiseres også. Den trenden det særlig henvises til, er den negative demografiske utviklingen i store deler av Tyskland. De menighetene som beskrives som voksende, er da slike som på tross av en negativ balanse i forholdet mellom dødsfall og fødsler likevel kan vise til en tallmessig vekst i medlemstall og/eller gudstjenestebesøk. Et mål med undersøkelsen er, i den aktuelle situasjon at mange menigheter innen EKD er stagnert eller i tilbakegang, å vise at noen menigheter tross alt vokser, og at disse kanskje kan fungere som modeller og være til inspirasjon for andre. Fra et statistisk synspunkt kan en gruppere disse menighetene i tre kategorier:

Noen har hatt vekst i medlemstallet uten at gudstjenestedeltakelsen har økt i denne perioden. Andre har hatt vekst i gudstjenestebesøket selv om medlemstallet har vært tilnærmet konstant. Og noen har hatt vekst i gudstjenestebesøket selv om det nominelle medlemstallet er gått tilbake.

Det er flere i den sistnevnte gruppen som kunne framheves; la oss bare kort nevne én (s 59-67), menigheten i den lille byen Cleebrohn i Württemberg. Her er 2751 innbyggere. I 2006 var 1567 medlemmer i den evangeliske kirken, en nedgang på 98 i forhold til 2003. I samme tidsrom økte gudstjenestebesøket fra 40 til 90, altså en vekst på 125 %. Tre stikkord nevnes som mulige forklaringer: nye gudstjenesteformer, ny vektlegging av ungdomsarbeid og Alpha-kurs.

I et større kapittel (301-345) gis det en viss systematisk oversikt og refleksjon over funnene i undersøkelsen. Her er det mange praktiske, sosiologiske og teologiske problemstillinger som er meget aktuelle i et arbeid med menighetsutvikling også i Norge

Kritiske røster har imidlertid allerede reist seg mot boken i det tyske praktisk-teologiske universitetsmiljøet, jf særlig Eberhardt Hauschildt (2008). Hauschildt som er professor i praktisk teologi i Bonn, ytrer seg kritisk både til bokens metodiske grep, til dens resultater og til bruken av selve vekstbegrepet. Når begrepet analyse anvendes i selve tittelen, så holder dette ikke mål i forhold til den standard en empirisk praktisk teologisk undersøkelse må kunne forutsette, sier han. Det som foreligger i boken, er mer å forstå som «omhyggelig utformede portretter av voksende menigheter» (404). Som portretter er de bra laget, men en virkelig empirisk analyse måtte ha gått grundigere til verks både med definisjoner av voksende menigheter, med innsamlingen av relevante data og med å differensiere klarere mellom ulike typer av menigheter, også når det gjelder teologisk profil. Vi må gi Hauschildt rett i en del av hans kritikk, og konkluderende kan en vel si at boken *Wachsen gegen den Trend* så langt det rekker, gir et viktig og interessant bilde av aktuelt tysk menighetsliv, men at den også aktualiserer behovet for en mer nyansert og dyptpløyende forskning.

I en debatt mellom Rainer Knieling (2008) og Michael Herbst (2008b) aktualiseres også vekstbegrepet. Knieling problematiserer i sin bok *Til forsvar for ufullkomne menigheter* dette noe og hevder at en for sterk vektlegging av vekst og forbedringer kan virke lammende og

ta motet fra mennesker i menigheter hvor mye er ufullkomment, fragmentert og i en begynnerfase. Herbst erkjenner dette som et problem, men hevder at vektleggingen av det ufullkomne lett kan utvikles til en tenking hvor en mister håpet og forventningen om den gudsrikeveksten som Jesus taler om. Her gjelder det å finne en balanse mellom det ufullkomne og foreløpige ved livet i menigheten og troen på Guds løfter om ledelse og nærvær i sin kirke.

Geografiske soknemenigheter versus profil-, personal- eller nettverksmenigheter?

I den omfattende nytenkingen av ekklesiologien, som nå foregår i tysk sammenheng, er det naturlig at også strukturelle spørsmål kommer i fokus. Som i Skandinavia og England har de tyske folkekirkene primært arbeidet ut fra en geografisk soknestructur. I Tyskland er det imidlertid allerede etablert et antall personalmenigheter, det vil si menigheter som konsentrerer seg om et avgrenset arbeidsområde, for eksempel det å utvikle et spesielt gudstjenesteliv. Et godt eksempel er her domkirken i Berlin, der gudstjenestebesøket i tiden 2003-2006 har vokst fra 400 til 600 på en vanlig søndag (jf Härle/Augenstein/Rolf/Siebert: 2008, 45-50). Flere profilmenigheter vokser også fram; det vil si at en menighet utvikler, gjerne i et samarbeid med flere nabomenigheter, en profil som sikter på å nå en spesiell målgruppe.⁹ En annen modell innebærer at en tenker seg kirkelige ressursentre, for eksempel i en domkirke eller i en annen større kirkebygning, hvor det utvikles en hel rekke gudstjeneste tilbud og andre kirkelige virksomheter som så og si erstatter det som ellers ville skje i flere geografiske nabomenigheter. Slik vil en kunne konsentrere og utnytte de kirkelige ressurser bedre enn det som skjer i en tradisjonell menighetsstruktur (Böhlemann: 2006, 128f; Pohl-Patalong: 2004).

Også ved instituttet i Greifswald er spørsmålet etter tjenlige strukturer for kirken i fremtiden satt på dagsordenen, jf Matthias Bartels und Martin Reppenhausen (Hg.) (2006) som inneholder foredrag holdt på et symposium i Greifswald i 2005. Michael Herbst (2006b) gir

i bidraget «Et perspektiv på menighetsutvikling i en etter-folkekirkelig tid» en meget interessant oversikt over den omfattende debatten som nå foregår innen de tyske folkekirkene. Et avsluttende hovedavsnitt i denne boken har overskriften «Fremtidens menighet mellom sokn og 'fresh expressions of church'» og to bidrag fra instituttets egne ansatte viser at det er ulike vektlegginger innen instituttet. Johannes Zimmermann argumenterer i sitt bidrag «Tiden er ikke ute for soknemenigheten» (2006a) for at den geografiske soknemenighet også i fremtiden må spille en hovedrolle innen de evangeliske folkekirkene i Tyskland. Han ser mange svakheter ved den nåværende geografiske strukturen og er åpen for at arbeidet i soknemenighetene må kunne suppleres og utfylles ved ulike typer av nyplantede menigheter av typen personal- eller profilmenigheter. Det geografiske bostedsområdet har allikevel så mange fordeler knyttet til seg, med henblikk på evangelisering og diakonalt arbeid, at det representerer en struktur som folkekirkene ikke bør oppgi. I et tilsvarende «Vi trenger også i Tyskland 'fresh expressions of church'» anlegger Michael Hersbt et adskillig mer kritisk perspektiv på den geografiske soknestructuren. Han er tydelig inspirert av den engelske tenkingen om «fresh expressions of church» (nye friske utforminger av det å være menighet). I dette perspektiv er mennesker viktigere enn tradisjonelle strukturer, og svært mange forhold seg i dag mer til ulike slag av nettverk enn til sitt geografiske bostedsområde. Herbst synes således å mene at den tradisjonelle soknestructuren, i hvert fall i byområder, bør avløses av mange ulike slags profilerte menigheter som kan sikte seg inn på forskjellige målgrupper. Det viktige må være at en finner fram til strukturer som tjener den misjon kirken er kalt til å leve ut.

Fra et norsk synspunkt synes det klart at diskusjonen omkring soknestructurer og ulike menighetstyper er kommet atskillig lengre i de tyske kirker enn i vår egen sammenheng.

Mentalitetsendring

Avslutningsvis nevner vi et begrep som på mange måter er et nøkkelord i alle kirker som i

vår tid søker å møte utfordringene fra de omfattende endringene i kultur og samfunn: *Mentalitetsendring*. I engelsk sammenheng møter en gjerne begrepet *change of heart*. Det må skje noe på mange plan i kirker og menigheter dersom vi skal kunne forholde oss på en sann og realistisk måte til menneskene rundt oss. I stedet for å sitte og vente på at menneskene skal forandre seg og igjen begynne å søke til kirkene, er det kirkene selv som må våge seg inn i, ofte smertefulle, endringsprosesser. Men endringer på det ytre plan, i forhold til nedavede tradisjoner og ordninger, blir først troverdige og sanne dersom de er motivert av en endret mentalitet.

I tysk sammenheng har Thies Gundlach (Zum Mentalitätswandel in der Kirche, 2008) nylig fokusert på noe av denne problemstillingen. Med mentalitet siktes det her til ulike tankemønstre, forestillinger og holdninger som kan prege både enkeltpersoner og grupper, og som leder til bestemte handlinger. Gundlach argumenterer for en mentalitetsendring på flere områder.

For det første i forhold til tall og statistikk. Disse er viktige, sier han, men de sier primært noe om kirkens ytterside og er bare indikatorer som må kvalifiseres med nærmere forskning. En tallmessig økning av gudstjenestebesøkere sier lite om den åndelige veksten i en menighet. Denne er ikke lett å måle. Tallene er således viktige indikatorer, men må omgås med forsiktighet og teologisk bevissthet.

For det andre må kirken bli mye mer nysgjerrig på hvordan den oppfattes av mennesker rundt oss. Hvordan oppfattes den som institusjon eller organisasjon? Som institusjon har den hatt en selvsagt og stabiliserende funksjon i samfunnet, men i vår tid må institusjonen kirke utvikle en organisasjonskompetanse som innebærer en mentalitet med en mer åpen, innbydende og medlemsorientert holdning. Slik vil den også kunne bli mer misjonerende. En mentalitetsendring i forhold til menneskene rundt oss vil også skape mer nysgjerrighet på hvorfor noen melder seg ut og andre inn i kirken.

For det tredje må denne orienteringen henimot menneskene rundt oss ta på alvor deres

ønsker, forestillinger og forhåpninger. Dette har ingenting å gjøre med å tilpasse evangeliet til menneskers behov, men ganske enkelt med å ta på alvor deres eksistensielle livstolkninger.

Og for det fjerde må det skje en mentalitetsendring med henblikk på hvordan kirken bedriver teologi. Ikke mindre, men heller mer teologi. Men da mer orientert i retning av å tolke ulike menneskers spørsmål og erfaringer, og ikke bare for å bringe Kristus ut til menneskene, men for å oppdage hvordan han allerede er nærværende. Dette siste, mener Gundlach, er et ekte uttrykk for en klassisk pietistisk misjonsforståelse. Et kvalitetskjennetegn på god teologi må nå være om denne makter å kommunisere evangeliet til dagens mennesker på en slik måte at det blir trodd og tatt imot.

Sluttkommentar

For en som i de siste 10-15 år har hatt lite kontakt med tyske teologi og kirkeliv, har det vært inspirerende, og til dels overraskende, å se hvor mye nytt som er skjedd innen de tyske folkekirkene. For det første dette at misjonsperspektivet er satt på dagsordenen på en ny måte i kirkenes hverdagsliv. En av grunnene til dette er, og dette er særlig tilfelle etter foreningen av de to tyske statene, en mer realistisk forståelse av tilbakegangen for kirkene – og for det andre en ny villighet til å arbeide, både fagteologisk og praktisk, med ulike modeller for menighetsutvikling for å forsøke å snu den negative utviklingen. Det synes for meg som om folkekirkene i Tyskland nå ligger et godt stykke foran de nordiske folkekirkene i så henseende, og at utfordringen til mentalitetsendring hos oss både gjelder kirkens lederskap og kirkens grasrot.

Utvalgt litteratur:

- Abromeit, Hans-Jürgen (2002): «Auf die missionarischen Herausforderungen des kirchlichen Alltags vorbereiten. Was sich in der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrer ändern muss. Initiativkreis «Kontextuelle Evangelisation im gesellschaftlichen Wandel». Ergebnisse eines Hearings in Hanstedt am 2./3. Februar 2001», *Pastoraltheologie* 91, 4/2002, 126-136.
- Abromeit, Hans-Jürgen / Böhlemann, Peter / Herbst, Michael / Strunk, Klaus-Martin (Hg.) (2001): *Spirituelles Gemeindefmanagement – Chancen, Strategien, Beispiele*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bartels, Matthias / Reppenhagen, Martin (Hg.) (2006): *Gemeindeplanzung – ein Modell für die Kirche der*

- Zukunft? (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Band 4) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Barz, Peter /Beldermann, Jutta / Bliz, Johannes / Höser, Christian / Lehmann, Christian / Roschke, Volker (2008): *Gemeindeentwicklungstraining. Praxisbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böhlemann, Peter (2006): *Wie die Kirche wachsen kann und was sie davon abhält*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- «Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land» (EKD-Text 68, 2001), www.ekd.de/EKD-Texte.
- Davie, Grace (2006): «From obligation to consumption: Understanding the patterns of religion in Northern Europe» i Stephen Croft (ed), *The Future of the Parish System. Shaping the Church of England for the 21st Century*, London: Church House.
- Gundlach, Thies (2008): «Zum Mentalitätswandel in der Kirche. Wie wächst kirchliche Qualität?», *Pastoraltheologie* 97, 14-29.
- Hanssen, Ove Conrad (2004): «Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 21, 2/2004, 26-35.
- Hanssen, Ove Conrad (2008): «'Mission-shaped' pastoralteologi?», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 25, 2/2008, 49-61.
- Härle, Wifried/Augenstein, Jörg/Rolf, Sibylle/Siebert, Anja (2008): *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden mit denen es aufwärtsgeht*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hauschildt, Eberhard (2008): «Zur Analyse wachsender Gemeinden. Selbsterständlichkeiten, Mythen und Rätsel des Wachsen gegen den Trend (Buchbericht)», *Pastoraltheologie* 97, 404-415.
- Herbst, Michael (1987/1988): *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart: Calwer Verlag, 2 opplag 1988.
- Herbst, Michael (1987): «Konzeptionen des Gemeindeaufbaus – ein Überblick», *Gemeindegewachstum* 29, heft 2/1987, 30.
- Herbst, Michael, Ohlemacher, Jorg und Zimmermann, Johannes (Hg.) (2003/2008): *Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft* (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Band 1) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 3 opplag 2008.
- Herbst, Michael (2003/2008a): «Ach, Sie sind also der Missionar!?» Kontext, Entstehungsgeschichte und Aufgaben des Greifswalder Instituts», i Herbst/ Ohlemacher/Zimmermann (Hg) (2003/2008), 30-46.
- Herbst, Michael (2006a): *Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*, (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Praxis), Neukirchen-Vluyn: Aussat Verlag. (Oversettelse av den engelske rapporten *Mission-shaped Church*, London: Church House 2004).
- Herbst, Michael (2006b): «Eine Perspektive der Gemeindeentwicklung in nach-volkskirchlicher Zeit», i Bartels / Reppenhagen (Hg.), 36-67.
- Herbst, Michael (2006c): «Wir brauchen auch in Deutschland 'fresh expressions of church'», i Bartels / Reppenhagen (Hg.) (2006), 36-67.
- Herbst, Michael (2008a): «Ein Plädoyer für verheissungsorientierte Gemeinde-Visionen. Eine Reaktion auf Rainer Kielings Plädoyer für unvollkommene gemeinden», *Theologische Beiträge* 39, 163-175.
- Herbst, Michael (2008b): «Wie die Kirche wachsen kann. Verheissung und Auftrag», *Theologische Beiträge* 39, 215-231.
- Jüngel, Eberhard (1999), «Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema «Mission und Evangelisation», www.ekd.de/.
- «Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 4. Tagung zum Schwerpunktthema 'Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend'» (EKD-Text 68, 2001), www.ekd.de/EKD-Texte.
- Knieling, Rainer (2008): *Plädoyer für unvollkommene Gemeinden. Heilsame Impulse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lindner, Herbert (1999): *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Pohl-Patalong, Uta (2004): *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, Claudia / Hauschildt, Eberhard / Kolhler, Eike (2008): *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schwarz, Fritz (1979): *Überschaubare Gemeinde. Ein persönliches Wort an Leute in der Kirche über missionarischen Gemeindeaufbau. Band 1 – Grundlegendes*, Verlag Überschaubare Gemeinde Inh. G.Lilig, Herne.
- Schwarz, Fritz/ Sudbrack, Rainer (1980): *Überschaubare Gemeinde. Band 2 – Die Praxis*, Gladbeck.
- Schwarz, Fritz /Schwarz, Christian (1984): *Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schwarz, Christian A. (1996): *Die natürliche Gemeindeentwicklung*, Emmelsbüll: C & P Verlag.
- Seitz, Manfred (1985): *Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Skjevesland, Olav (1993): *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsoppbygging*, Oslo: Verbum.
- Zimmermann, Johannes (2003/2008): «Was wurde aus dem 'missionarischen Gemeindeaufbau'? Zwischenbilanz 25 Jahre nach 'Überschaubare Gemeinde' i Herbst / Ohlemacher / Zimmermann (2003/2008), 85-104.
- Zimmermann, Johannes (2006a): «Die Parochie ist kein Auslaufmodell» i Bartels / Reppenhagen (Hg.) (2006), 184-203.
- Zimmermann, Johannes (2006b): «Gemeindegründungen und Gemeinschaftsgemeinden – Beobachtungen und Anmerkungen zu Entwicklungen in Gnadauer Verband» i Bartels / Reppenhagen (Hg.) (2006), 134-153.

Noter

- 1 Nestor i praktisk teologi i nyere tid i Norge, Olav Skjevesland, har i flere av sine bøker gitt en god orientering om, og drøfting av, utviklingen i den tyske konteksten. For arbeidet med menighetsutvikling gjelder dette særlig *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsoppbygging* (1993). Denne artikkelen vil særlig ta for seg noe av utviklingen på slutten av 1990 tallet og inn i dette århundre.
- 2 Av plasshensyn er få titler gjengitt i selve teksten, men finnes i en fullstendig litteraturliste. Noen viktige sitater er gjengitt på tysk med norsk oversettelse, noen bare i oversettelse.
- 3 Jf Zimmermann (2006b). Her aktualiseres en rekke spørsmål av ekklesiologisk og annen art som er aktuelle også for norske misjonsorganisasjoner som utvikler eller planter menigheter innen rammen av den offisielle folkekirke.
- 4 Igjen henviser vi til Skjevesland (1993) til en mer omfattende oversikt over litteratur og diskusjonen til dette fagfeltet på 1980 tallet, jf særlig 231-243.
- 5 Av generelle tidsskrifter innen praktisk teologi har jeg særlig funnet *Pastoraltheologie. Monatschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* og *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* interessante for de spørsmål vi her særlig drøfter. Men også det mer tverrfaglige tidsskriftet *Theologische Beiträge* har mange viktige artikler relatert til menighetsutvikling.
- 6 Jf til en kort oversikt over noe av denne diskusjonen i Herbst (2003/2008, 38 note 31).
- 7 En fascinerende og meget interessant beskrivelse av bakgrunnen for og framveksthistorien til dette instituttet gis i kapitlet «'Ach, Sie sind also der Missionar!?' Kontext, Entstehungsgeschichte und Aufgaben des Greifswalder Instituts», Herbst (2003/2008a).
- 8 Fra forordet til den tyske utgaven av den engelske rapporten *Mission-shaped Church*, Herbst (2006a, 9).
- 9 En viss definisjon personalmenigheter og profilmenigheter i tysk kontekst gis hos Härle/Augenstein/Rolf/Siebert (2008, 336).

Sammendrag:

I denne artikkelen gis en presentasjon av noe av utviklingen de siste tiår innen de tyske evangeliske folkekirker med henblikk på forståelsen av og arbeidet med menighetsutvikling. Kirkemøtet i Leipzig 1999 framheves som en viktig milepæl. I et foredrag av den kjente teologen Eberhard Jüngel ble de tyske kirkene her utfordret til å se misjon og evangelisering som helt grunnleggende aspekter ved livet i en kristen menighet. Sammen med en klarere forståelse av misjonens bibelske motivering vokste det på 1990 tallet også fram en mer realistisk innsikt i den faktiske tilbakegang for de kristne kirker i Tyskland, og dette har ført til et voksende engasjement for en *misjonsrettet menighetsutvikling*. Et helt konkret uttrykk for dette engasjementet, også formidlet gjennom en 'Kunngjøring' fra kirkemøtet i Leipzig, var opprettelsen av et *Institutt for evangelisering og menighetsutvikling* ved det teologiske fakultet ved universitetet i Greifswald fra og med 2004. Dette instituttet har allerede markert seg sterkt gjennom en rekke bokutgivelser og en omfattende kurs- og konferansevirksomhet. Men også i en rekke andre praktisk-teologiske og kirkelige miljøer i Tyskland er menighetsutvikling og misjon satt på dagsordenen, og artikkelen presenterer aktuell litteratur og problemstillinger som også har relevans for kirkelivet i Norge.

Fusjon eller okkupasjon?

Forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser sett i et maktperspektiv



AV TORMOD KLEIVEN

Tormod.Kleiven@diakonova.no

I den kirkelige tradisjon og kultur jeg er en del av, synes det å være noen temaer det er svært lite legitimt å ta opp i forkynnelse og åndelige samtaler. Min erfaring er at sentrale perspektiver ved innholdet i *makt og seksualitet* er blant disse. Denne artikkelen drøfter innholdet i og forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser i lys av et maktperspektiv.

Guds makt er et sentralt tema i både teologi og forkynnelse. Fokus på maktens innhold og relevans for det relasjonelle samspillet i fellesskapet synes imidlertid først å bli tematisert av kirkens egne organer når det er avdekket fastlåste konflikter i en forsamling eller det blir satt et offentlig fokus på maktmisbruk.¹ Diakoni og maktanvendelse er tradisjonelt blitt sett på som motsatser. Diakoni betyr å tjene. Diakonien innhold er blitt framstilt som en underdanig og lavmælt omsorgstjeneste for nesten.² Denne forståelsen ble utfordret gjennom en nyere teologisk studie av diakonibegrepets innhold og historiske anvendelse, som konkluderer med at diakonen skal forstås som en myndighetsperson og maktutøver.³ Dette har aktualisert forståelsen av maktens dimensjon i det å være en tjenende kirke. Spørsmålet er ikke hvorvidt kirken skal utøve makt eller ikke, men om hvordan makten utøves. Dersom kirkens tjenere erkjenner at de både innad og utad står i en maktposisjon, står valget først og fremst mellom om en vil være i maktens tjeneste, eller om makten anvendes til å tjene.⁴

I den offentlige debatten er kirken gjentatte ganger i løpet av de siste tiårene blitt beskyldt for å være seksuallfiksert. Dette har spesielt blitt poengtert i sammenheng med endringer av partner- og ekteskapslov, homofiles rettigheter og seksualitetens plass både innenfor ulike samlivsformer og i det offentlige rom. Kirkens lederskap har da også hatt sterke meninger om seksualitetens rammer og grenser, men vært tilnærmet tause om seksualitetens innhold – både i nyere og i eldre tid.⁵ Manglende fokus på seksualitetens innhold har gjort at kirken i liten grad har evnet å være en motkultur for et individualisert og mekanisert syn på seksualiteten slik den presenteres i store deler av mediabildet. Tausheten om seksualitetens innhold kan også ha bidratt til å tilsøre og bagatellisere seksuelt krenkende atferd i kristne miljøer. Vi vet ikke omfanget av seksuelle krenkelser i kristne miljøer. Vi vet imidlertid at statistikk indikerer at 14 % av barn og unge under 18 år blir utsatt for seksuelle krenkelser, og at 50 % av disse krenkelsene skjer av personer som barnet og ungdommen kjenner utenfor egen familie.⁶

I denne artikkelen ønsker jeg å behandle noen sider ved forståelsen av seksualitet og seksuelle krenkelser. Et grunnleggende spørsmål vedrørende forholdet mellom dem kan stilles på følgende måte: Er seksuelle krenkelser en pervertert form for seksualitet, eller er det en vesensforskjell på seksuelle krenkelser og seksualitet? I møte med anklager om seksuelle

krenkelser har dette spørsmålet blitt aktualisert gang på gang – ikke minst når en aktivisering av den krenkede seksuelle følelser og drifter er blitt brukt som et argument for medansvarlighet. Forståelsen av maktens innhold på det mellommenneskelige plan er et relevant og nødvendig hjelpemiddel til å behandle dette spørsmålet. Problemstillingen som jeg vil forsøke å besvare, kan dermed formuleres på følgende måte:

Hvordan kan en ut fra maktteoretiske perspektiver beskrive og vurdere innholdet i seksualitet og seksuelle krenkelser og etablere en forståelse av forholdet mellom dem?

Jeg ønsker å underbygge følgende påstand: Seksuelle krenkelser og et seksuelt forhold står i et tilsvarende forhold til hverandre som forholdet mellom en okkupasjon og en fusjon.

Artikkelens disposisjon inneholder følgende elementer:

- Beskrivelse av noen relevante maktteoretiske perspektiver.
- Refleksjon over forståelsen av seksualitet og i seksuelle krenkelser i lys av disse perspektivene.
- Anvendelse av denne refleksjonen til å behandle forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser.

Tematikken må nødvendigvis behandles ved å anvende ulike faglige perspektiver primært innenfor humaniora. Samtidig er behandlingen av temaet forankret i den referanserammen hvor jeg selv har jobbet med tematikken – nemlig den kirkelige – og hvor drøftingen er fundamentert i det praktisk teologiske fagfeltet.

Maktteoretiske perspektiver

Den franske filosofen og maktteoretiker Michel Foucault har skrevet om «seksualitetens historie».⁷ Han omtaler i den sammenheng maktens vesen på følgende måte:

Makten er allestedsnærværende, slett ikke fordi den skal ha det privilegium å samle alt under sin uovervinnelighet, men fordi den oppstår i hvert øyeblikk, i et hvert punkt eller snarere i enhver relasjon mellom et punkt og et annet. Makten er overalt.⁸

Teologen James Newton Poling har skrevet om maktens dimensjon ut fra en kirkelig og teologisk kontekst. Han sier noe av det samme som Foucault når han skriver at «within a process-relational view of reality, power in its ideal form is virtually synonymous with life itself. To live is to desire power to relate to others».⁹ Det er ikke mulig å plassere seg i en maktfri sone fordi maktens innhold er vevd inn i et hvert samspill og i de rammebetingelser av strukturell og kulturell art som er tilstede i et hvert relasjonelt møtepunkt. Foucault forstår makt som «mangfoldet av de styrkeforholdene som er immanente i det feltet hvor de utøves, og som er konstitutive for deres organisering».¹⁰ Makten er direkte eller indirekte betinget av relasjoner. Selv om «makten er overalt» synliggjøres den først og fremst «i det konkrete, i den observerbare relasjon».¹¹ Denne forståelsen gjør det bokstavelig talt maktpåliggende å analysere maktens innhold både i seksuelle forhold og knyttet til seksuelle krenkelser.

«Det hører med til vårt menneskeliv at vi normalt møtes med naturlig tillit til hverandre,» sier Knud Eilert Løgstrup.¹² Han hevder at «tillit betyr å utlevere seg selv».¹³ I den forstand er tillit et kjennetegn ved et hvert seksuelt forhold. Men det er også et avgjørende premiss for svært mange av de seksuelle krenkelsene som skjer. Dette gjelder ikke minst seksuelle krenkelser innenfor kristne miljøer: Den etablerte tilliten misbrukes av den med størst makt i relasjonen til å krenke den andre. Tillit er et livsvilkår for å være et sant menneske. Det synliggjør den avhengigheten et hvert menneske står i til andre mennesker. Niklas Luhmanns maktteori bygger nettopp på at «det å gi og få tillit hjelper mennesker til å handle i situasjoner som er preget av utilstrekkelig informasjon og av usikkerhet og risiko knyttet til konsekvensene av handlingene». Tillit forstås med andre ord som en nødvendig mekanisme for å redusere kompleksitet i forståelse av virkelighet.¹⁴ Tillitsmakt uttrykker den makt som springer ut av en tillitsrelasjon, og hvor forståelse av virkelighet forankres i den relasjonelle tilliten. Tillitsmakt innebærer med andre ord at en gis en legitimert definisjonsmakt.¹⁵ Et eksempel som illustrerer maktpotensialet i tillitsmakt, er hvordan Adolf Hitler etab-

lerte en tillit blant store deler av det tyske folk til at hans tenkning og handlemåte var rett og sannhetsbærende. Tillitsmakt er også grunnlaget for enhver trosmessig overbevisning – enten den er av politisk eller religiøs art. Grunntanken i den kristne tro er nettopp tro forstått som tillit til Guds kjærlighet uttrykt og synliggjort i Jesus Kristus.

Er så makt et gode eller onde? Makt er i seg selv ingen av delene. Nettopp fordi den uttrykker noe fundamentalt innenfor det mellommenneskelige samspill, er maktens funksjon først og fremst et spørsmål om hvordan makten anvendes. Et redskap til å analysere anvendelsen av makt kan knyttes til begrepene «makt over» og «makt til».¹⁶ «Makt over» beskriver en maktanvendelse som har til mål å skaffe seg makt over den andre. Denne maktanvendelsen kan assosieres til okkupasjon både av et annet land og av et annet menneskes livsrom. Men det er samtidig et premiss i oppdragelse av barn og også til en viss grad et rammevilkår for å undervise. «Makt til» innebærer å gi den andre makt til å mestre forhold knyttet til oppgaver eller livssituasjoner. Begrepet kan knyttes til det som kalles «empowerment» eller bemyndigelse av den andre.¹⁷ Beskrivelsen av begge de omtalte begrepene er basert på at maktforholdet mellom to aktører i utgangspunktet er definert som asymmetrisk; det vil si at den ene er mektigere enn den andre i det relasjonelle forholdet. «Makt over» innebærer en bevegelse som har til mål å opprettholde denne asymmetrien. «Makt til» innebærer i utgangspunktet en bevegelse hvor den mektige gir fra seg sin makt til den andre. I følge Ingun Stang er det sentrale «det interpersonlige og gjensidige aspektet, uten den enes dominans eller kontroll over den andre».¹⁸ Dette er samtidig en forenklet framstilling som kan tilsløre det faktum at det i den bemyndigende makt alltid vil være en dialektikk mellom overmakt som posisjon og bemyndigende makt som bevegelse. Grunnlaget for å utøve en bemyndigende makt er at den som bemyndiges oppfatter at den andre sitter med myndighet og makt til å bemyndige. Når makten gis den andre, går det på bekostning av det maktasymmetriske i forholdet. Samtidig kan et styrket tillitsforhold

bidra til å forsterke en overmaktsposisjon. Den bemyndigende maktbevegelsen er med andre ord paradoksalt fordi den både binder mennesker til hverandre, og samtidig kan gi frihet. James Poling har beskrevet dette poenget på følgende måte:

The ideal direction of power in human life that is undistorted by sin and evil is toward communion and enlarged freedom; in the relational process, human bonding grows stronger and individuals and groups increase their freedom.¹⁹

Å omtale et forhold mellom mennesker som maktsymmetrisk inviterer til en forestilling om likevektighet og balanse. Maktsymmetri er imidlertid en ideell og illusorisk størrelse fordi samspill ikke kan være statisk for å være samspill. Maktsymmetri må derfor forstås som en kontinuerlig maktutvekslingsprosess, hvor en har et gjensidig ansvar for hele tiden å søke en maktbalanse basert på gjensidig tillit, åpenhet og dialog. Graden av maktsymmetri kan dermed måles ut fra den grad av reell valgfrihet man gir hverandre i forhold som vedrører samspillet.

Seksualitet – i lys av et maktperspektiv

Det som synes å ha kjennetegnet den vestlige kulturs forhold til seksualitet, er behovet for å plassere den innenfor en «viten-makt»-dimensjon og i langt mindre grad legitimere dens plass som kunst og livsuttrykk. Foucault beskriver dette på følgende måte:

Vår sivilisasjon har ingen *ars erotica*, i det minste ved en første tilnærming. Til gjengjeld er den utvilsomt den eneste som praktiserer en *scientia sexualis* – prosedyrer for å si sannheten om kjønn, prosedyrer som i hovedsak underordner seg en form for viten-makt som står i streng motsetning til innvielseskunsten og mesterens hemmelighet.²⁰

En kan tenke at denne tilnærmingen springer ut av en seksualangst skapt av kirken og kirkefedrene.²¹ Foucault hevder og underbygger da også dette – ikke minst ved å sette den kristne tradisjon opp i et motsetningsforhold til den greske kulturen:

Den kristne botsregelsamlingens omhyggelige pertentlighet fra og med middelalderen skulle komme til å stå i motsetning til denne greske tilbakeholdenheten: På dette tidspunktet setter man seg fore å lovregulere alt – stillinger, hyppighet, gester, partenes sjelstilstand, den enes kjennskap til den annens intensjoner, tegn på lyst hos den andre, osv.²²

«Viten-makt»-dimensjonen knyttet til seksualitetsforståelsen kan imidlertid ikke bare knyttes til rett og galt slik den gjenspeiles i kirkens tradisjonelle seksualetiske fokus, men må i det moderne samfunn også knyttes til straffelovgivning og ikke minst til hva som betegnes som sykdom og sunnhet. Den vestlige medisiner har gitt ulike former for seksualitet patologiske betegnelser ut fra et verdssystem som er gitt vitenskapelig status.²³

Mens den vestlige og kristne kulturen bidro til å tabuisere seksualitetens innhold ved å utvikle en form for kodifisering av hvilke rammer seksualiteten kunne utøves innenfor, er «livsteknikk» begrepet som beskriver den greske kulturens forhold til seksualitet. Mens den etiske målestokken i vår vestlige kultur i stor grad har vært basert på rett-galt og sunt-sykt, har den greske kulturen hatt måtehold og selvdisiplin som målestokk. Motsatsen til måtehold er det som finner sted innenfor «overdri-velsens, overskridelsens og utskielens område».²⁴ Makt er med andre ord blitt anvendt innenfor en kristen kulturtradisjon til å forhindre at seksualitetens innhold har blitt beskrevet og gitt en naturlig og rettmessig plass innenfor et kristent menneskesyn. Makten har innenfor den greske kulturen blitt anvendt til å definere måteholdets kjennetegn. Dette har medført at den frie mannens definisjon av måtehold har legitimert at seksuelle behov skal baseres på den sterke premisser.²⁵ Datidens greske kulturs menneskesyn bidro dermed til en individualisert og objektiverende forståelse av seksualiteten. Det var imidlertid menneskesynet mer enn forståelsen av seksualiteten som bidro til dette. Det kristne menneskesynet fikk på den annen side ikke anledning til å prege forståelsen av seksualiteten innenfor vår vestlige kultur, blant annet fordi seksualitetens innhold i så liten grad er gitt en synlig og rettmessig plass i det å være menneske.

Hva forstår vi med betegnelsen «seksualitet»? Det kan være benevnelsen på alt som har med det å være et kjønn vesen.²⁶ Når seksualitet behandles i denne artikkelen, er tilnærmingen i større grad det vi i dagligtale benevner som «sex». Det språklige innholdet i ordet «sex» knyttes naturlig nok ofte til det latinske

ordet *sexus*, og da som en betegnelse på «køn-sakt: samleie».²⁷ Språklig kan det imidlertid like gjerne knyttes til *secare*, og som betyr å skille eller dele i to.²⁸ «Sex» betegner da det motsatte av å skille, nemlig å fusjonere eller smelte sammen.²⁹ Denne forståelsen samsvarer da også med den bibelske beskrivelsen av kjennetegnet ved ekteskapet, at «de to skal være ett» (1 Mos 2,25). Følgende beskrivelse nærmer seg i større grad dette anliggendet:

Seksualitet er en integrert del av det å være mann, kvinne eller barn. – Seksualitet er ikke synonymet med samleie, det handler ikke om å ha orgasme eller ikke, og det er heller ikke summen av våre erotiske liv. – Seksualitet er mye mer: Det er en energi som motiverer oss til å søke kjærlighet, kontakt, varme og intimitet. Seksualitet uttrykkes i hvordan vi føler, beveger oss, berører og blir berørt.³⁰

Det kroppslige kan ikke skilles fra det øvrige menneskelige uttrykksapparat som søker etter å gi og motta forståelse, aksept og kjærlighet i møte med medmennesket. Når spørsmålet om seksualitetens innhold skal besvares er dette utfordrende nettopp fordi vår kultur i en forstand har tabuisert seksualiteten, samtidig som den har sørget for at seksualitet er en av de mest høyrøstede ytringsformene. Foucault uttrykker dette paradokset på en beskrivende måte: «Det som er særegent ved de moderne samfunn, er ikke at de har henvist kjønnen til å forbli i skyggen, men at de har hengitt seg til å snakke om det bestandig, ved å la det framstå som hemmeligheten».³¹

Følgende to påstander er mitt utgangspunkt er å besvare spørsmålet om seksualitetens innhold ut fra et maktperspektiv:

- Seksualitetens innhold har karakter av å være relasjonell.
- Seksualiteten forutsetter en dynamikk som kontinuerlig søker etter maktsymmetri.

Seksualitetens innhold har karakter av å være relasjonell: Et sentralt element i det kristne menneskesynet er at mennesket er skapt til relasjon og fellesskap. Jan-Olav Henriksen hevder at «vi stifter samliv fordi det er *den form for menneskelig eksistens som i størst grad gir oss mulighet til å leve i alle de dimensjoner av virkeligheten som Gud har skapt*».³² Seksualiteten er grunnleggende relasjonell slik mennesket er skapt til relasjon.

Egen seksualitet kan til en viss grad utforskes i enerom, men den er skapt til å leves ut i fellesskapet. Den er en avgjørende forutsetning for fellesskapet fordi sex er nødvendig for å bli flere. Den er en sentral del av det tetteste fellesskapet som er gitt oss i dette livet, nemlig ekteskapet. Den preger alle fellesskap ved at vi er i samspill preget av at vi er vårt kjønn innenfor en hver relasjon. Normer etableres for utvikling av og grenser for nærhet i en hver kulturell kontekst. Forskning på kulturelle mønstre for utvikling av seksualisering i et kjæresteforhold viser at det er noen standarder for hvilke handlinger og atferd som etableres i en gitt rekkefølge.³³ Det enkelte kjærestepar etablerer noe en kan kalle interpersonlige skript, men som i stor grad er preget av de kulturelle normene som er etablert i miljøet.³⁴

Seksualitetens relasjonelle karakter forutsetter at samspill er forstavelen til nytelse og ikke omvendt. Individualiseringen av seksualiteten som en personlig rettighet har gjort at samspillets funksjon primært anses som et redskap til å oppnå egen behovstilfredsstillelse. Torbjørn Nordvoll skriver at den «seksuelle revolusjon» på syttitallet har bidratt til at en har «først og fremst satt lysten foran relasjonen og løsrevet sex fra kjærlighet».³⁵ Pornografi er en illustrasjon på hvordan seksualiteten er blitt løsrevet fra det relasjonelle ved å gjøre mennesket om til et rendyrket seksualobjekt. Individualisering av seksualiteten kan imidlertid like gjerne illustreres gjennom den greske kulturens menneskesyn: Den frie mannen hadde en herredømmeposisjon i forhold til ektefelle, andre kvinner og unge menn – i tillegg til slaver av begge kjønn. En målestokk på seksualitetens standard var dermed knyttet til hvordan den frie mann håndterte sin seksualitet. Andre aktører sin rolle var utelukkende målt på hvilken måte de bidro til at den frie mannens standard ble oppfylt eller ikke.³⁶ Både nåtidens individualisering og mekanisering av seksualiteten og den greske herredømmeetikken underslår et grunnleggende trekk ved det å være menneske, nemlig dets sårbarhet og gjensidige avhengighet av hverandre. En teologi med fokus nettopp på sårbarhet og fellesskap uttrykker dette på følgende måte: «All people are linked indissolubly,

sharing a fundamental condition; vulnerable personhood».³⁷ I den sammenheng tas et oppgjør med normalitetsbegrepet hvor Thomas E. Reynolds hevder at «normalcy operates as a cultural system of social control».³⁸ I toleransens navn forventes dermed en assimilasjon inn i de til enhver tid rådende normer for normalitet. Sårbarhet gis imidlertid livsvilkår når annerledeshet godkjennes både i en selv og hos den andre. I et maktperspektiv innebærer dette at samspill forutsetter at den enkelte gis makt til å oppdage sin egen sårbarhet og annerledeshet på egne premisser, og med mulighet for både å nærme seg og trekke seg unna den andre ut fra hva som ivaretar retten til å være den en er. Dette fører oss over til den andre påstanden jeg har satt fram om kjennetegn ved seksualiteten.

Seksualiteten vesen forutsetter en dynamikk som kontinuerlig søker etter maktsymmetri: Jeg har tidligere hevdet at en relasjonell maktsymmetri er en illusjon. Men maktsymmetri som en dynamisk relasjonen kontinuerlig retter seg mot, er et ideal. Maktsymmetri er også realistisk i den forstand at den på gitte vilkår til enhver tid kan etableres dersom begge parter er innstilt på det. Maktsymmetri kjennetegnes ved at relasjonen står i sentrum. Det kjennetegnes videre ved at begge parter til enhver tid har mulighet til å velge grad av nærhet og intimitet. Det frivillige valg forutsetter både en gjensidig tillit og en likeverdighet. Den andre kan aldri utelukkende være et objekt for egen nytelse og tilfredsstillelse. Det vil alltid være en vilje til å søke etter hvor den andre er i samspillet, og å velge nærhet og avstand på grunnlag av dette. Platon understreker dette poenget når han sier at under kjærlighetens bud gjøres alt «under gjensidig frivillighet».³⁹ Jeg vil hevde at et maktsymmetrisk utgangspunkt er nødvendig for å etablere en sunn og sann seksuell relasjon. Seksualitetens vesen er en søken etter fusjon i relasjon. Men dersom dette skal skje på en måte som ivaretar det enkelte menneskets styringsrett over egne intimitetsgrenser, forutsetter det en relasjonell maktsymmetri. Dette er en erkjennelse som ligger til grunn i etiske retningslinjer for leger og psykologer når disse konstaterer at et seksuelt forhold mellom

behandler og pasient ikke er akseptabelt. Tilsvarende tenkning er knyttet til gjeldende retningslinjer innenfor flere kirkesamfunn i USA, som sier at pastoren ikke skal ha en seksuell relasjon til en som vedkommende har et menighetsansvar for. Temaet er imidlertid like aktuelt i enhver relasjon hvor det er en etablert maktasymmetri – enten denne er etablert på formelt, eller den er etablert på uformelt grunnlag. En seksuell relasjon forutsetter en likevektighet som gjør at begge kan både se og ivareta hverandre. I en etablert maktasymmetrisk relasjon vil den mektige alltid stå i fare for å tilsløre definisjonsmaktens styrke og dermed gjøre det mulig for å etablere en illusjon av jevnbyrdighet på den mektiges premisser. Dette er et sentralt poeng når vi nå skal behandle

Seksuelle krenkelser – i lys av et maktperspektiv

Med «seksuelle krenkelser» menes i denne sammenheng «at den som har størst makt i en relasjon mellom personer i et asymmetrisk maktforhold, anvender en seksualisering av relasjonen på en slik måte at den andres intimitetsgrenser blir krenket».⁴⁰ Denne definisjonen legger et maktperspektiv til grunn for forståelsen av seksuelle krenkelser.⁴¹ Seksuelle krenkelser innebærer at makten brukes på den mektiges premisser, hvor seksualiseringen er et maktmiddel som anvendes til å krenke den andres intimitetsgrenser. Dette skjer samtidig som det kan skapes en illusjon av et jevnbyrdig relasjonelt samspill. Maktens innhold er da først og fremst makt til å definere forståelse av virkelighet. Dette kjennetegner seksuelle krenkelser som skjer innenfor en tillitskontekst: Tillit og posisjon anvendes til å etablere en forståelse som gir inntrykk av at den mektige gis tillatelse til å krenke den andre. Denne illusjonen etableres i den krenkedes forståelse. Den seksuelle krenkelsen kjennetegnes ved det Hans Skjervheim kaller en toleddet relasjon – i motsetning til en treleddet.⁴² I en toleddet relasjon er sak (objekt) og person (subjekt) smeltet sammen. Resultatet er at en gir seg selv fullmakt til å definere den andre og sin relasjon til vedkommende uavhengig av den andre. Dette kan skje i alle typer relasjoner. Men der hvor

det er en maktsymmetri i samspillet, vil den andre ha makt til å velge posisjon og avvise den andres objektivisering. Jo større den relasjonelle maktasymmetrien er, desto mindre har den svakeste parten mulighet for å gjøre dette. Derfor er tillit og sårbarhet alltid i et samspill med hverandre. Feilen er ikke knyttet til menneskets sårbarhet og vilje til å utlevere denne i tillit til at den andre ivaretar en. Dette er tvert imot et kjennetegn ved det gode liv og mellommenneskelige fellesskap. Reynolds skriver at vi trenger å fastholde det sant menneskelige

– in terms of our basic dependence upon others in relationships of mutual vulnerability and love, in terms of communities based upon a vision of the common good that empowers the well-being of all, and in terms of the creative love who is revealed in the person and work of Jesus Christ.⁴³

Risikoen ved det gode liv er at det åpner opp for et sant møte med den andre og dermed gir mulighet for at det gode blir misbrukt og utnyttet. Ondskapens kjennetegn er korsfestelsen av godheten. Men korsfestelsen er samtidig et vitnesbyrd om at ondskapens makt brytes ved hjelp av et liv i «nåde og sannhet» (Joh 1, 14). I denne sammenhengen innebærer det at maktmisbruket blir avdekket som krenkelse ved at den krenkede gis mot og mulighet til å fortelle sin historie, og ved at krenkeren ansvarliggjøres.

Seksuelle krenkelser kan legitimeres ved at krenkeren anvender sin definisjonsmakt overfor den krenkede. Men seksuelle krenkelser kan også ses i lys av et legitimeringsarbeid på flere plan. Eva Lundgren tar et oppgjør med at forståelsen av seksualisert vold knyttes til individuelle avviks- eller sykdomsfaktorer og til systemiske forklaringsmodeller, og hevder at seksuelle krenkelser først og fremst må forstås som en normaliseringsprosess.⁴⁴ Denne prosessen forankrer hun i en kulturelt betinget kjønnsforståelse.⁴⁵ Seksuelle krenkelser forstått som en normaliseringsprosess kan imidlertid også forankres i det allmenmenneskelige. Begrepet «ondskap» kan innenfor en teologisk antropologi knyttes til seksuelt krenkende atferd.⁴⁶ «Ondskapen som vesen synes å være en overgriper», hevder Kjetil Hauge.⁴⁷ Henriksen skriver at «det onde er meningens sammenbrudd,

fordi det motsier tilværelsens helhet og sammenheng, slik vi kan foregripe den, og slik Gud vil at den skal være for å gjøre synlig sin herlighet». ⁴⁸ Et sentralt kjennetegn ved ondskapen er nettopp at den er i stand til å kle seg i en kappe som legaliserer ondskapen, og dermed tilslører sitt vesen. ⁴⁹ I kirkelig sammenheng kalles denne kappen ofte for omsorg, godhet og kjærlighet. Dermed kan krenkelsene defineres ikke bare som legitime, men som ønskelige og i samsvar med Guds vilje. Ved å forankre normaliseringsprosessen i ondskapens vesen, gis det muligheter for å anvende denne tenkningen som en overordnet forståelse av seksuelle krenkelser. Samtidig blir det mulig å identifisere ulike individuelle, relasjonelle, kulturelle og strukturelle forhold hvor krenkelser tildekkes i ly av en normaliseringsprosess. I den sammenheng har nettopp kirkens tabuisering av seksualitetens innhold vært et godt hjelpemiddel til å omdefinere seksuelle krenkelser til et seksuelt forhold. Krenkelsen forstås da som utroskap eller sex utenfor ekteskapet. Konsekvensen er at den krenkede blir medansvarlig. Krenkelsen reduseres til noe som er kulturelt akseptert i samfunnet, om enn definert som syndig innenfor en kirkelig sammenheng så lenge den ikke skjer innenfor ekteskapets rammer. ⁵⁰

Forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser

En behandling av forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser kan ta utgangspunkt i de to påståtte kjennetegn ved seksualiteten. Mens seksualiteten kjennetegnes av å ha en relasjonell karakter, kjennetegnes den seksuelle krenkelsen av å gi et inntrykk av å ha relasjonell karakter - uten å være det. Det seksuelle samspillet bygger på et møte mellom to mennesker i en subjekt-subjektrelasjon. Det innebærer et møte hvor to kan bli ett, men som forutsetter at begge er i stand til aktivt å velge dette i tillit til hverandre. Seksualiteten forstått som en sammensmelting er med andre ord paradoksalt nok avhengig av at begge parter forblir to selvstendige personer som har makt og myndighet til å velge posisjon i forhold til hverandre. Den andre påstanden var knyttet til maktforholdet i relasjonen: Seksualitet forut-

setter en dynamikk som søker etter maktsymmetri. Det innebærer at et hvert seksuelt forhold er en maktkamp, men kampens innhold er først og fremst å gi den andre makt slik at en får del i hverandres liv og annerledeshet. Den seksuelle krenkelsen er imidlertid basert på relasjonell maktsymmetri hvor den sterke anvender sin overmakt til å ta i eie den andres livsrom og prege vedkommendes selvforståelse på den sterke premisser.

En slik forståelse synliggjør at avstanden mellom et seksuelt forhold og en seksuell krenkelse er svært stor. Marie Fortune er en pioner innenfor arbeidet med seksuelle krenkelser i kirkelig sammenheng i USA. Hun peker på at det er to paradigmatisk ulike måter en kan forstå seksuelle krenkelser på i forhold til hva seksualitet er, og som reiser det grunnleggende spørsmålet om hvorvidt det er noe saklig forhold mellom dem:

Whether sexual violence is seen as an extreme expression of sexual activity (Continuum I) or as a completely different category of human experience (Continuum II) depends on one's view of sexuality.⁵¹

Seksualitet kan forstås som et kontinuum fra såkalt normal seksuell aktivitet til voldtekt (rape). Da er en voldtekt «just sex that got out of hand». ⁵² Men seksuelle krenkelser kan også forstås som vesensforskjellige fra seksualitet. Seksuelle krenkelser settes da inn i et kontinuum fra en tvangsmessig og påført seksualisert kontakt (coercive «sex») til voldtekt. Dermed legger en inn som et premiss at atferd knyttet til seksuelle krenkelser ikke handler verken om krenkerens eller den krenkedes seksualitet, men om maktmisbruk og kontrollbehov.

De to paradigmatisk ulike forståelsesrammene er knyttet til forståelsen av seksualitetens innhold. Dersom en legger til grunn den forståelsen vi finner innenfor den frie manns herredømmekultur i det gamle Hellas, vil kontinuum I måtte legges til grunn. En individualisert forståelse av seksualiteten slik den gjenspeiles både i vår tids mediabilde, pornoindustri og også deler av faglitteraturen innenfor sexologi, vil også i stor grad forankre forholdet mellom et seksuelt forhold og en sek-

suell krenkelse i kontinuum I. Når fokus primært er knyttet til den enkeltes opplevelse av sin egen seksualitet, vil uvilkårlig den eller de andre i samspillet få en objektstatus: Vurderingskriteriet er i hvilken grad de bidrar til den gode eller rette seksualitet. Om målestokken for en rett anvendelse av seksualiteten knyttes til den frie manns måteholdsevne eller orgasmenes intensitet og antall, er seksualiteten like fullt forankret i det individuelle. På samme måten kan kirkenes ensidig fokus på seksualitetens moralske grenser og taushet om seksualitetens innhold bidra til det samme resultat. Seksualitetens innhold blir sperret inne i det ujevne. Dermed framstilles seksualiteten utelukkende som en personlig sak som ikke angår verken medmenneske eller fellesskap. En fordømmelse av voldtekten vil være basert på at vedkommende utøvde sin seksualitet på en slik måte at det skadet et annet menneske. Men den benevnes fortsatt som seksualitet. Almås og Benestad sier som sexologer at «det finnes ikke syk seksualitet, men det finnes sykelige måter å forvalte all seksualitet på».⁵³ Dette er så grunnlag for å si at «så lenge vi mener at barn kan ta skade av å bli brukt seksuelt av et voksent menneske, vil vi ikke skape rom for det i vår kultur.» De konkluderer mer prinsipielt med at «det er nødvendig å akseptere at det finnes tilbøyeligheter i vår natur som vi ikke kan akseptere kommer til uttrykk.»⁵⁴ Men det uakseptable forstås fortsatt innenfor rammen av seksualitetens vesen.

Kontinuum II forfekter et alternativt syn på seksualitet. Dersom seksualitet primært anses som et relasjonelt fenomen som forutsetter både likeverdighet og dermed en kontinuerlig tilstrebing mot maktsymmetri i relasjonen, vil en objektiviserende anvendelse av seksualisering måtte forstås som noe vesensforskjellig fra seksualitet. Seksualiseringen anvendes da som et redskap der hovedpoenget er misbruk av en overmaktsposisjon og ikke utøvelse av seksualitet. Seksuell utløsning klassifiserer ikke handlingen som sex. For den utsatte må den forstås som et resultat av voldsutøvelsen. For krenkeren kan den forstås som en begrunnelse for handlingen. Seksualitetens vesen forutsetter at den skjer i et likeverdig relasjonelt samspill, og

hvor innholdet i dette samspillet er en premiss-giver til den individuelle nytelsen, og ikke omvendt.

Det kan hevdes at dette er et spill om ord og definisjoner. Seksualisering av relasjonen er uansett en fellesnevner, enten det kalles seksualitet, eller det kalles seksuelle krenkelser. Splittelsen av seksuell utøvelse og seksuelle krenkelser ved å hevde at de er vesensforskjellige, synes imidlertid å være en avgjørende distinksjon for å avklare hvordan både kirke og samfunn forholder seg til anklager om seksuelle krenkelser. Kontinuum I fører til at den krenkedes delaktighet vil være et vurderingskriterium for om det kan kalles en seksuell krenkelse eller ikke. Dette innebærer at en ikke anerkjenner tillit som et grunnleggende vilkår for menneskelighet og dermed heller ikke aksepterer en sunn og sann sårbarhet når tillit-smakt misbrukes. Kontinuum II baserer seg på maktens innhold som premiss for å definere handlingens art. En tydelig asymmetrisk maktreasjon plasserer ansvaret for handlingene hos den sterke, og synliggjør dermed at også delaktighet kan være påført som en del av krenkelsens innhold. Den relasjonelle maktens innhold er kompleks. Men det gir likevel mulighet til å velge et fokus som i langt større grad ivaretar den svake part.

Et ordpar som kan synliggjøre både innholdet i og vesensforskjellen på seksualitet og seksuelle krenkelser, er henholdsvis «fusjon» og «okkupasjon». «Fusjon» eller sammensmelting henspiller på den språklige forankringen av sex i det latinske ordet «secare». Sex forstått som en fusjon vil alltid forutsette et møte med hele mennesket. Sex i enerom gir mulighet til å aktivere en lengsel og et håp om å være mer enn en. Sex mellom mennesker vil innebære et møte med det hele mennesket, ikke bare med hverandres kropper. Det forutsetter et viljesvalg og et verdivalg. Det forutsetter en gjensidig tillit og et følelsesmessig fellesskap. Det forutsetter først og fremst et aktivt og frivillig valg fra begge parter om hvorvidt og hvordan en sammensmelting skal finne sted. «Okkupasjon» innebærer at en av partene har en relasjonell overmakt basert på fysisk overlegenhet, posisjon eller tillit. Overmakten misbrukes til å gå innenfor den

andres intimitetsgrenser og deretter etablere en styrende posisjon i den andres livsrom. Den okkuperte har ingen maktmidler til å forhindre en seksualisering av relasjonen, og dermed heller ikke mulighet til å trekke seg unna. Både passivitet og delaktighet er i en slik situasjon påførte posisjoner, avhengig av hvilken form for makt den mektige anvender. Ordparet «fusjon» og «okkupasjon» synliggjør samtidig en sammenheng mellom seksualitet og seksuelle krenkelser. Et seksuelt forhold kan endre karakter slik at det blir en seksuell krenkelse. Dette skjer ved at den ene etablerer en overmaktsposisjon i relasjonen, som anvendes til å påføre den andre en seksualisering vedkommende ikke har makt til å forhindre. Dette synliggjør en prosessuell sammenheng fra et seksuelt forhold til en seksuell krenkelse, men viser samtidig nødvendigheten av å skjelne mellom et seksuelt forhold og seksuelle krenkelser. Vesensforskjellen ligger i forholdet mellom en fusjon og en okkupasjon. Den prosessuelle sammenhengen er at en fusjon kan utvikle seg til en okkupasjon. Men en okkupasjon kan aldri utvikle seg til en frivillig sammensmelting basert på likeverdighet. Først må okkupasjonen opphøre og maktubalansen endres.

Oppsummering og konklusjoner

En forståelse av innholdet i seksualitet og i seksuelle krenkelser er behandlet ved å anvende et maktperspektiv som grunnlag. Ulike maktteoretiske bidrag er beskrevet. Disse er samtidig behandlet i lys av teologisk antropologi hvor tilfitt til den andre er et grunnleggende uttrykk for det sant menneskelige, på samme måten som menneskets sårbarhet og gjensidige avhengighet er det. I behandlingen av seksualitetens innhold hevder jeg at dens vesen er av relasjonell art, og at et seksuelt forhold forutsetter en streben etter maktsymmetri i relasjonen. Seksuelle krenkelser er basert på en relasjonell maktsymmetri hvor den sterke anvender og misbruker makten til å seksualisere relasjonen på egne premisser, og dermed også objektivere den krenkede. Et ordpar som er brukt for å tydeliggjøre innholdet i og forholdet mellom seksualitet og seksuelle krenkelser er henholdsvis «fusjon» og «okkupasjon».

Problemstillingen som artikkelen har søkt etter svar på er: *Hvordan kan en ut fra maktteoretiske perspektiver beskrive og vurdere innholdet i seksualitet og seksuelle krenkelser, og etablere en forståelse av forholdet mellom dem.* Følgende er et forsøk på å oppsummere en foreløpig konklusjon på hvordan en kan forstå forholdet mellom et seksuelt forhold og seksuelle krenkelser:

- Seksualitet og seksuelle krenkelser er vesensforskjellige. Det kan skjelnes mellom dem med utgangspunkt i en vurdering av den relasjonelle maktens innhold og grad av eller mangel på symmetri. Vesensforskjellen er videre knyttet til at seksualiteten forutsetter en subjekt-subjektrelasjon, mens et kjennetegn ved krenkelsen er objektivisering av den krenkede.
- Selv om det er en vesensforskjell mellom et seksuelt forhold og en seksuell krenkelse, kan det være en prosessuell sammenheng. Det innebærer at et seksuelt forhold kan utvikle seg til å bli et krenkelsesforhold, men ikke motsatt.

Litteraturliste

- Almás, Elsa og Esben Pirelli Benestad *Sexologi i praksis*. Oslo: Universitetsforlaget, 2006.
- Berulfsen, Bjarne og Dag Gundersen *Fremmedord blå ord-bok*. Oslo: Kunnskapforlaget, 2003.
- Bibelen *Den hellige skrift. BIBELEN*. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1993.
- Collins, John N. *Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Farrell, Derek «An Historical Viewpoint of Sexual Abuse Perpetrated by Clergy and Religious». I *Journal of Religion and Abuse* Vol. 6 No. 2 2004.
- Focault, Michel *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*. Oslo: Pax Forlag, 1999.
- Focault, Michel *Seksualitetens historie II. Bruken av nytelsene*. Oslo: Pax Forlag, 2001.
- Focault, Michel *Seksualitetens historie III. Omsorgen for seg selv*. Oslo: Pax Forlag, 2002.
- Fortune, Marie M. *Sexual Violence. The Sin Revisited*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2005.
- Gulbrandsen, Trygve «Makt som generalisert kommunikasjonsmedium. Niklas Luhmann om makt» i Fredrik Engelstad (red), *Om makt. Teori og kritikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999.
- Henriksen, Jan-Olav *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2003.
- Leenderts, Torborg Aalen *Når glassflaten brister. Om brytningen mellom livet og troen*. Oslo: Verbum, 2005.
- Lundgren, Eva *Väldets normaliseringsprocess*. Stockholm: ROKS, 2004.

- Løgstrup, K.E. *Den etiske fordring*. Oslo: J.W. Cappelens forlag, 1999.
- Kleiven, Tormod «I maktens tjeneste eller makt til å tjene. Maktens og avmaktens ansikt i kirkens diakoni». I *Halvårsskrift for Praktisk Teologi 2/2006*.
- Kleiven, Tormod *Intimitetsgrenser og tillitsmakt. Kirkesamfunns bruk av retningslinjer i møte med seksuelle krenkelser sett i lys av et diakonifaglig perspektiv*. Oslo: PhD-avhandling i teologi ved MF, 2008.
- Nordstokke, Kjell og John N. Collins «*Diakonia-teoria-praxis*». I *Svensk kyrkotidning vol. 96 – 2000*.
- Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress *Seksuelle og fysiske overgrep mot barn. Kunnskapsstatus 2007*. http://www.nkvt.no/bibliotek/Publikasjoner/SmaaNotat/Seksuelle_fysiske%20overgrep_barn_Kunnskapsstatus.pdf (oppsøkt 21.11.08).
- Nordvoll, Torbjørn *Kjærlighet som varer. Om sex og samliv*. Oslo: Luther Forlag, 2006.
- Pedersen, Willy *Nye seksualiteter*. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- Poling, James Newton *The Abuse of Power. A Theological Problem*. Nashville: Abingdon Press, 1991.
- Reynolds, Thomas E. *Vulnerable Communion. A Theology of Disability and Hospitality*. Grand Rapids: Brazos Press, 2008.
- Stang, Ingun *Makt og bemyndigelse – om å ta pasient- og brukermedvirkning på alvor*. Universitetsforlaget, Oslo 1998.
- Sandmo, Erling «Michel Foucault som maktteoretiker» i Fredrik Engelstad (red), *Om makt. Teori og kritikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999.
- Sætre, Marianne «Samfunnsproblemet som 'forsvant'» i *Tidsskrift for Norsk Psykologforening 1997-34*.
- Skjervheim, Hans *Deltakar eller tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug & Co, 1996.
- Tveiten, Sidsel *Den vet best hvor skoen trykker... Om veiledning i empowermentprosessen*. Bergen: Fagbokforlaget, 2007.
- Weber, Max *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal, 1971.
- 10 Foucault, *Seksualitetens historie I*, 103. Nettopp forståelsen av makt som en beskrivelse av et forhold mellom aktører, kjennetegner også Max Weber sin klassiske maktdefinisjon når han sier at makt er «evne til, innenfor en sosial relasjon, å få i gjennom ens egen vilje, også tross motstand, uansett hvilket grunnlag denne evnen hviler på»; se Weber, *Makt og byråkrati*, 53.
- 11 Sandmo, «Michel Foucault som maktteoretiker», 80.
- 12 Løgstrup, *Den etiske fordring*, 29.
- 13 Ibid., 30.
- 14 Gulbrandsen, «Makt som generalisert kommunikasjonsmedium», 133.
- 15 «Tillitsmakt» er et begrep som er etablert og anvendt i Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*; 20.
- 16 Stang, *Makt og bemyndigelse*, 42. Forfatteren viser til Jane Hokanson Hawks sin analyse av maktbegrepet som kilde til begrepene.
- 17 Begrepet «empowerment» er anvendt blant annet som en egen retning innenfor veiledningsmetodikk; se Tveiten, *Den vet best hvor skoen trykker...*
- 18 Stang, *Makt og bemyndigelse*, 43. Denne anvendelsen av makt benevnes ofte som «empowerment» innen maktteori.
- 19 Poling, *The Abuse of Power*, 27.
- 20 Foucault, *Seksualitetens historie II*, 68.
- 21 Se note 5.
- 22 Foucault, *Seksualitetens historie III*, 192. Foucault har drøftet den greske kulturens forhold til seksualitet i all hovedsak slik den framsto i de nærmeste århundrene før og etter Kristi fødsel.
- 23 Almås og Benestad, *Sexologi i praksis*, 53.
- 24 Foucault, *Seksualitetens historie II*, 54. Uttrykket er hentet fra Platons *Den Nikomakiske Etik*.
- 25 Se blant annet Foucault, *Seksualitetens historie II*, 57, 175, 215.
- 26 Følgende definisjon er basert på dette: «**Seksualitet** (fra latin *sexus* = *kjønn*) omfatter *kjønnslivet* og alt som knytter seg til det, det vil si både det rent fysiologiske og medisinske som angår saken, men også de følelser som opptrer i denne sammenhengen, samt sosiale anliggender og etikkspørsmål som er knyttet til temaet; se <http://no.wikipedia.org/wiki/Seksualitet> (oppsøkt 10.10.2008).
- 27 Almås og Benestad, *Sexologi i praksis*, 45. Det er sitert fra Hertofts ordbok fra 1989 knyttet til begrepet «køn».
- 28 Ibid., 44.
- 29 «Fusjon» er et latinsk ord som opprinnelig ble anvendt innenfor atomfysikken; «det at to lette atomkjerner forener seg til en tyngre under frigjøring av energi»; se *Fremmedord – blå ordbok*.
- 30 Almås og Benestad, *Sexologi i praksis*, 44. Denne beskrivelsen er utarbeidet av Thore Langfeldt og Mary Porter i 1986 i forbindelse med WHO's arbeid med å definere seksuell helse.
- 31 Foucault, *Seksualitetens historie I*, 45.
- 32 Henriksen, *Imago Dei*, 114.
- 33 Pedersen, *Nye seksualiteter*.
- 34 Willy Pedersen beskriver bl.a. *interpersonlige skript* som «strukturerte og standardiserte prosesser av interaksjon hvor aktørene omformer narrativene til konkrete og meningsfulle handlinger»: Pedersen, 48.
- 35 Nordvoll, *Kjærlighet som varer*, 17.
- 36 Foucault, *Seksualitetens historie II*, 215.
- 37 Reynolds, *Vulnerable Communion*, 105.
- 38 Ibid., 48.

Noter

- Den fastlåste konflikten kan eksemplifiseres med forsamlingen «Levende Ord» i Bergen, der Enevald Flaaten måtte slutte som pastor. Knutby-saken i Sverige er et eksempel på en ekstremt utgave av maktmisbruk.
- Nordstokke og Collins, «Diakonia – teori – praksis», 108
- Collins, *Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources*
- Dette er nærmere behandlet i Kleiven, «I maktens tjeneste eller makt til å tjene».
- Farrell, «An Historical Viewpoint», 64 skriver følgende: «In 2.000 years no Christian church has developed an adequate theology of sexuality, or developed an overarching, comprehensive, and integrative understanding of the nature and place of sexuality within the scheme of salvation and theological systems. Religious pronouncements on sex are ordinarily moralistic and marked by rhetorical, polemical, and highly charged emotional overtones designed to compensate for the essential lack of substantive foundation (Sipe, 1995)».
- Sætre, «Samfunnsproblemet som 'forsvant'», 60 og Nasjonalt kunnskapssenter, *Seksuelle og fysiske overgrep mot barn og unge*, 7.
- Foucault, *Seksualitetens historie I, II og III*.
- Foucault, *Seksualitetens historie I*, 104.
- Poling, *The Power of Abuse*, 24.

- 39 Foucault, *Seksualitetens historie II*, 271.
- 40 Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 12.
- 41 Det finnes andre definisjoner som i langt mindre grad legger tyngdepunktet på dette, men jeg kjenner ingen definisjon som avviser den relasjonelle maktens betydning for å oppleve seg seksuelt krenket.
- 42 Skjervheim, «Deltaker og tilskodar». Det han kaller en treleddet relasjon kjennetegnes ved at en skiller mellom relasjonen til den andre og det saklige innholdet som tas opp i relasjonen.
- 43 Reynolds, *Vulnerable Communion*, 98.
- 44 Lundgren, *Våldets normaliseringsprocess*. 15. Eva Lundgren har hatt stor betydning i nordisk og spesielt svensk sammenheng for å etablere en forståelse av premisser for og innholdet i seksuelle krenkelser; se også 1.3.1.1 og 1.3.2.
- 45 Ibid., 24, 44 og 69.
- 46 Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 267-270.
- 47 Leenderts, *Når glassflaten brister*, 228.
- 48 Henriksen, *Imago Dei*, 238.
- 49 Leenderts, *Når glassflaten brister*, 229.
- 50 Forskning har avdekket nettopp en slik kulturelt betinget normaliseringsprosess innen deler av idrettsmiljøet. Krenkelsene ble da definert som nødvendige rituelle handlinger for å få innpass i miljøet; se Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 40-42.
- 51 Fortune, *Sexual Violence*, 45, se også 38 og 39.
- 52 Ibid., 38.
- 53 Almås og Benestad, *Sexologi i praksis*, 277.
- 54 Ibid., 55.

Sammendrag

Problemstillingen som artikkelen har søkt etter svar på, er: Hvordan kan en ut fra maktteoretiske perspektiver beskrive og vurdere innholdet i seksualitet og seksuelle krenkelser, og etablere en forståelse av forholdet mellom dem. Problemstillingen forutsetter en avklaring av hvordan en forstår både seksualitet og seksuelle krenkelser. En presentasjon av noen maktteoretiske perspektiver anvendes som grunnlag for en slik avklaring. Maktteori er behandlet i lys av teologisk antropologi hvor tillit, gjensidig avhengighet, annerledeshet og sårbarhet legges til grunn som uttrykk for det sant menneskelige.

Det hevdes at et seksuelt forhold forankret i en slik antropologi forutsetter et relasjonelt samspill som er basert på og søker etter maktsymmetri. Seksuelle krenkelser er derimot basert på en maktsymmetrisk relasjon hvor seksualisering anvendes av den sterke part som et redskap til å oppnå definisjonsmakt og kontroll over den andre. Artikkelen konkluderer med at det er en vesensforskjell mellom seksualitet og seksuelle krenkelser. En seksuell relasjon kan beskrives som en fusjon hvor en møter hverandre som hele mennesker, og hvor begge parter gjør et aktivt og frivillig valg om hvorvidt og hvordan en sammensmelting skal finne sted. Seksuelle krenkelser kan sammenlignes med en okkupasjon hvor den med størst makt i relasjonen går innenfor den andres intimitetsgrenser og etablerer en styrende posisjon i vedkommendes livsrom.

Hva skal presten lignedes med?

Om muligheter og grenser for pastoralteologisk imaginasjon¹



AV BÅRD MÆLAND
baard.maeland@mhs.no

Hvorfor «imagasjon»?

Betyr det noe hvordan vi som prester forestiller oss hvem vi selv er? Betyr det noe om jeg ser på meg selv som «hyrde», «lærer», «herold», «sakramentsforvalter», en «såret helbreder», en «nær fremmed» eller som en «menighetsbygger»?² Hva betyr bildene vi bruker om oss selv, for dem vi møter i en samtale, for dem vi står foran når vi leder gudstjenesten, og ikke minst: for vår relasjon til oss selv?

Denne artikkelen handler om pastoral imaginasjon. 'Imagasjon' er et lite brukt begrep i det norske språket. Det kan oversettes med både det mer nøytrale «forestillinger» eller de (i denne sammenheng) mer negativt ladete «fantasi» eller «innbilning». Disse begrepene får frem ulike og viktige sider ved imaginasjonen, samtidig som de uttrykker en høyst tvetydig bestemmelse av imaginasjonsbegrepet. Dette tilsvarer den skjebnen begrepet har fått i både filosofiens og teologiens historie.³ Imaginasjonen kan både la oss se det usette og samtidig føre oss vill. Jeg skal i denne artikkelen bruke selve imaginasjonsbegrepet i tillegg til at jeg også vil veksle mellom særlig begrepene forestilling, fantasi og kreativitet. Jeg mener likevel det er viktig å snakke om «imagasjon», rett og slett fordi dette begrepet (jif «imagasjon») på en direkte måte får frem *bilde- og synsdimensjonen* ved det som vi ellers kaller forestillinger, fantasi eller kreativitet.⁴ I det følgende forstås jeg imaginasjon som på den ene siden *subjek-*

tive kreative forestillinger og på den annen side *overleverte bilder og metaforer som den enkelte kan benytte seg av enten slik de er mottatt resepsjon eller selv kan bidra til å videreutvikle.*

Imagasjonen er naturligvis ikke bare et begrep, men et fenomen og en menneskelig kapasitet og kraft. Når man fokuserer på imaginasjonen, så er det særlig *skapelses- og mulighetsdimensjonen* som aktiveres. I en kirkelig sammenheng er det lett å se for seg hvordan både prestens kjernepraksiser, prekenen, sjelesorgen og liturgi, på fundamental måte baserer seg på en godt utviklet imaginasjon. Noen ganger omtaler vi dette som synonymt med god dømmekraft og vurderingsevne; andre ganger kaller vi det visjonært eller strategisk lederskap. Hensikten min med denne artikkelen er å bidra til å utvikle et språk og en refleksjon om prestens imaginasjon.

En prest arbeider på mange måter mellom det å være fortolker av hellige tekster og det å fortolke menneskelige erfaringer. Men måten hun eller han gjør dette, er i stor grad basert på en imaginativ tilgang til både ordene og menneskene. Dette uttrykker både kreativitet og kraft. Det er derfor kvaliteten på og kraften i forestillingene og bildene som avgjør om fortolkningen oppleves platt eller perspektivrik. Det gode pastorale skjønnet – den pastorale imaginasjon – utvikles, kunne vi si, når presten bruker sin kreativitet for å bringe bibelske fortellinger sammen med menneskelig biografi,

enten det skjer fra prekenstol eller i samtaler av ulik karakter. Den pastorale fantasien gjør at min lille fortelling blir en del av en større fortelling. Broen fra det første til det siste er selve imaginasjonen. Vi ser for oss noe mer enn, noe større enn, både det lille, unnselige eller trivelle. Og siden vi tror at dette handler om og refererer til en guddommelig virkelighet, så blir forestillingene noe mer enn bare subjektive eller «fri fantasi». Imaginasjonens kraft er både kreativ og integrerende.

Imaginasjonen i praktisk teologi

Dersom man anlegger et praktisk-teologisk fokus på bilder man mottar enten gjennom historien og tradisjonen eller de forestillingene man skaper seg, så er det en rekke praktisk-teologiske fagfelt man kunne fokusert på. Homiletikken melder seg i særlig grad dersom man forstår prekenen som en skapende, ja, nyskapende handling og ikke bare som formidling av kunnskap.⁵ Testen på om en kristen preken er god, følger jo nettopp av dette: Formilder den primært kunnskap, eller fører den tilhøveren inn i en verden, eller sieder ved denne, man ikke ante fantes? Like fruktbart kan det være å se på imaginasjonens rolle i arbeidet med gudstjenesten,⁶ i trosopplæring⁷ og i sjelesorgens rom.⁸ Forstått som kreativ utnyttelse av forestillinger og metaforer vil imaginasjonen også ha stor betydning for åndelig veiledning,⁹ misjonspraksis og interreligiøs dialog/samkvem,¹⁰ for teologisk etikk,¹¹ ja, også for kirkerettslig arbeid.¹² Til sist kunne også hele presteutdannelsen vært verd en diskusjon under nettopp vinkelen: Dersom vi mener at kvaliteten på forestillinger og metaforer er viktig, for ikke si avgjørende, for arbeidet som prest, i hvilken grad tas da dette alvorlig under teologistudiet, og i hvilken grad gis det sakssvarende former¹³ for å utvikle dette?¹⁴

Alt det som er nevnt her, kommer i tillegg til at imaginasjonsperspektivet har blitt mye behandlet i nyere systematisk teologi.¹⁵ I tillegg har særlig profetlitteraturen i Det gamle testamente og Jesu lignelser i Det nye testamente alltid aktivert imaginasjonsdimensjonen hos bibelvitere. Dette røper naturligvis noe om at bibeltekstene som presten og kirken lever av, i

seg selv både er kilder til den pastorale imaginasjon og samtidig eksemplifiserer denne måten å omtale og formilde Guds virkelighet på. Og siden bibeltekster, teologisk refleksjon og praktisk tjeneste med Ord og sakramenter bør henge sammen på det nøyeste, så er spørsmålet om pastoral imaginasjon noe langt mer enn et interessant tema.

Bilder og forestillinger om presten: Pastoralteologi som imaginasjon

Jeg skal i denne artikkelen altså fokusere på *pastoralteologien* (pastorallæren), og da i en noe tradisjonell og snever forstand, nemlig prestens selvforståelse og bilder av seg selv og sin egen tjeneste.¹⁶ Selv om det kanskje ikke er på dette feltet man først hadde forventet at spettet skulle settes ned når forestillinger og kreativitet var temaet, så tror jeg likevel dette området egner seg godt for en drøfting av hvordan refleksjon over den pastorale erfaring og selvforståelse kan tjene på en tydeligere bevissthet om imaginasjonens plass.

Tradisjonelt har man innenfor pastoralteologien arbeidet relativt deduktivt på bibelteologiske eller konfesjonelle premisser. I luthersk sammenheng har dette særlig skjedd på bakgrunn av den reformatoriske forståelsen av nådemidlene, det kirkelige læreembetet og kirkeforståelsen. Testspørsmålet har da blitt hvorvidt forståelsen av og tjenesten til presten svarer til «Skrift og bekjennelse». Som en ren bibelteologisk eller konfesjonell operasjon kan nok dette fortone seg som en litt teknisk og stiv øvelse i møte med prestens mangfoldige erfaringer. I så fall svarer en slik tilnærming i beste fall bare delvis til måten prester i praksis arbeider teologisk med sin egen yrkesmessige selvforståelse.

I norsk sammenheng har nok likevel kontekstspesifikke forhold i stor grad preget utviklingen av pastoralteologien. Dette gjelder både i forhold til den stats-, nasjonal- og folkekirkelige innrammingen, geografiske og kulturelle særtrekk samt indrekirkelige, teologiske og åndelige tradisjoner og bevegelser. Som pastoralteologen Craig Dykstra har sagt det om gode jurister og kunstneres evne til å få andre til å se nye ting: «Denne imaginasjonen skyldes indi-

viduelle gaver, men blir også formet av fellesskapet, utdanning, kunstnerisk tradisjon og de materielle relasjonene som kunstneren arbeider innenfor over tid.» (Dykstra 2008, 26) Anvendt på prester vil trolig mange prester si at i like stor grad som at de oppfatter seg selv som kreative kunstnere, så er deres pastorale imaginasjon også formet av menighetens og kirkens imaginasjon (ibid., 30). Prestens forestillinger er båret og frembåret av de troende og de tradisjoner man har omgitt seg med, er blitt glad i og er blitt preget av.

Min påstand er at den pastorale selvforståelsen til alle tider har vært *et på alle måter hermeneutisk prosjekt* hvor tekst, tradisjon, kulturell koloritt og egen erfaring eltes inn i hverandre. Presten er en del av en kontekst og en historie av blant annet konfirmantlærere, predikanter, kirkelig miljø, teologiske lærere, nattverdgang og egne åndelige erfaringer, som alle har preget pastorale idealer og «ledebilder» (ty. *Leitbild!*). Slik spiller subjektive, kulturelle og tradisjonsbundne elementer sammen i en omfattende hermeneutisk integrasjonsprosess.

Det er denne konstruktive og skapende prosessen, men også det endelige «produktet» av den, jeg omtaler som *pastoral imaginasjon*. Dette som jeg har omtalt som «et på alle måter hermeneutisk prosjekt», krever etter min mening at presten opererer på en utforskende og dynamisk måte med sin selvforståelse. Skal dette skje, tror jeg bruk av imaginasjonen er helt nødvendig. Kanskje kan man også omtale dette som *pastoral kreativitet*, *pastoral fantasi*? Er det noe som preger en god prest, enten hun preker, møter mennesker i sorg eller lager konfirmantopplegg, så er det at hun tar i bruk sine kunstneriske og poetiske evner. Ikke i opphøyet, høykulturell forstand, men i en ganske hverdagslig forstand: pastoralt arbeid som *kreativt mulighetsarbeid i Gudsrikets tjeneste*. Spørsmålet blir: Hvordan skape en forestilling om troen, om Guds rike, om fremtiden og om hvert enkelt menneske sin identitet, som kobler mennesker på den lange og omformende tradisjonen fra den oppstandne Herre Jesus Kristus?

Å være prest er å være kunstner – ingen «fri fantasi»-kunstner, men en kunstner som lar

ikoner og fortellinger fra fortiden bli pregende og frigjørende for nåtid og fremtid. Som prest representerer man en identitetsskapende og frigjørende tradisjon, en *mottatt imaginasjon*, overdratt fra apostlene og innrettet på det nærværende Fremtidsriket. Men denne tradisjonen må «re-forhandles» og «re-presenteres» i møte med nye utfordringer, nye språkformer og nye selvforståelser hos dem man møter som tjener og veileder.

La oss imidlertid stoppe opp her og gjøre det unnselige og selvsagte usevelsagt: I den siste setningen («dem man møter som tjener og veileder») har jeg allerede benyttet meg av tre pastorale forestillinger, tre bilder om presten: At presten *møter* noen, at hun eller han er *tjener* og *veileder*. Hva innebærer det at vi ser for oss at presten møter noen? Dette kan for eksempel stå i en viss motsetning til presten som «herold» og en som «tiltaler» menigheten (der nede? i benkeradene?). Å møte noen innebærer dialog, egalitet, likeverd, oppriktig interesse for den andre, åpenhet for selv å utfordres, etc. Evangelienes mange fortellinger om hvordan Jesus møtte mennesker har gitt oss et «script» for våre egne møter med mennesker. Å møte noen omfatter altså en hel rekke forestillinger. Kanskje er denne forestillingen – og selvforståelsen – ofte så nærliggende for oss prester at vi slutter å være oss den bevisst? En av imaginasjonens gaver er at den evner å henføre oss til et eksternt perspektiv slik at vi kan «stå foran oss selv» (selvforståelse) og «stille noe foran» (forestille) oss selv. Filosofen Richard Kearney snakker om «en distansering av subjektet fra seg selv, som muliggjør en kritisk nyfortolkning av hvordan man forestiller seg selv [self-imagining]» (Kearney 1999, 78). Et slikt eksternt utkikkspunkt gir rom for både bekræftende og kritisk selvinnsyn, for tilhørighet og fremmedhet, for identitet og identitetskritikk. Som Kearney også sier, med henvisning til Paul Ricoeur: «For at en hermeneutisk imaginasjon skal kunne fungere på innsiden av en tradisjon, må den samtidig også kunne være på utsiden av den.» (ibid. 91) Bildene av presten etablerer et slikt eksternt utkikkspunkt, for ikke å si: innkikkspunkt.

For det andre nevnte jeg «tjener». Dette er et

begrep og en forestilling som representerer en bestemt pastoral imaginasjon. Tjernermetaforen signaliserer en form for underkastelse og oppofrelse, en vilje til å gå en mil ekstra eller gi en time overtid. Kanskje er dette en selvforståelse som oppleves som selvutslettende, eller kanskje til og med påtatt, i et samfunn som nærmest overbetoner betydningen av grensetting (som er viktig nok!)? Den har imidlertid kanskje mer enn noen annen pastoral forestilling et bibelsk og kristologisk utgangspunkt (jf Fil 2, 5-11). Den som ser seg selv som en tjener for evangeliet, tegner sin tjeneste umiddelbart i Kristi bilde, i bildet av Kristi selvoppgivende tjeneste. Dette har også vært en sentral selvforståelse i Den norske kirkes implisitte pastoralteologi, slik den uttrykkes i ordinasjonsritualet for prester («denne din tjener»; «en særskilt tjeneste»; «den hellige tjenesten»; «forsoningens tjeneste», «prestetjeneste»).

Det tredje begrepet, forestillingen om å være «veileder», har lenge vært på vei inn i det pastorale vokabularet igjen. Mens et noe eldre veiledningsbegrep innebar å gi gode pastorale råd, enten av moralsk eller trossmessig art, enten det gjaldt mekling i skilsmisssaker eller å «lede noen til tro», så vil veiledningsbegrepet i dag særlig forstås i lys av én av to kontekster: pilegrimsvandring eller åndelig veiledning. Begge deler forutsetter hos dem man er prest for, en stor grad av søken og det «å være underveis», en «seekers' spirituality». Veiledermetaforen svarer til slike kontekstuelle forventninger og tidstypiske trekk, men dypest sett til forestillingen om Han som har vist oss veien, som går i forveien og selv *er* veien, sannheten og livet (Joh 14,2-6).

Fra hyrde til jordmor: Presten som sjelesørger

I boken *Images of Pastoral Care: Classic Readings* har Robert C. Dykstra anlagt en metaforisk tilnærming til «pastoral care» og samlet det han oppfatter som «klassiske», «paradoksale» og til sist «nyere og kontekstuelle» bilder på presten som sjelesørger (Dykstra 2005). Vi skal nå se litt nærmere på tilnærmingen i denne boken.

Denne samlingen av bilder har Dykstra først og fremst foretatt for å anspore til en rikere

pastoral selvforståelse, identitet og integritet, ikke for å foreskrive bestemte måter å utøve prestetjeneste og sjelesorg på (Dykstra 2005, 13). Viktig er det også at boken henvender seg til studenter ved teologiske læresteder. Dersom bilder har en viktig funksjon som foregripelse av fremtiden for kommende prester, må nettopp arbeidet med pastorale bilder inngå i utdanningen og utviklingen av fremtidige kirkelige ledere.¹⁷

Dykstra oppfatter samlingen av pastorale metaforer som vedvarende forsøk på å fange opp vesentlige trekk ved det å være sjelesørger. Han oppfatter også samlingen som rimelig komplett, samtidig som den skal oppfattes som innbyrdes komplementær ved at man kan anvende flere bilder om seg selv og sin tjeneste (ibid., viii).¹⁸ Det er *pastoralkunstneren* som inviteres til galleriet av bilder, kunne vi si, ikke pastoralteknikeren. Mange av bildene vil trolig være kjent for mange lesere av dette tidsskriftet. Det kan likevel være nyttig å nevne noen av disse for å vise hvilke pastorale bilder Dykstra har samlet i sin oversikt.

Klassiske bilder av sjelesørgeren.¹⁹ Det første Dykstra nevner er metaforen «The Living Human Document» av Anton T. Boisen, grunnleggeren av den pastoralkliniske utdanningen i USA. Denne metaforen, og arbeidet og biografien til Boisen, har preget tilnærmingen med å utforske og fortolke seg selv og sin relasjon til konfidentene under perspektivet «levende menneskelige dokumenter». Nyere bidrag har utdypet denne pastoralimagasjonen i retning av å være «fortolker av livsfortellinger» (Charles V. Gerkin), samt å problematisere mulighetene for å fortolke et annet menneske som både er i en helt annen livssituasjon, og som er innvevd i et annet nett av relasjoner og kulturelle bindinger (Bonnie J. Miller-McLemore).

Hyrdemetaforen (jf det latinske «pastor»; f. eks. Joh 10) har naturligvis alltid vært sentral for den pastorale imaginasjon. I Dykstras bok omtales den i ulike versjoner, både i form av en omsorgsfull og oppmerksom hyrde (Seward Hiltner), men også kritisert gjennom et bredere og mer eskatologisk orientert hyrdebilde hvor den modige og oppofrende gjeteren ferdes

i kratt og langs bratte fjellsider i andres liv (Alastair V. Campbell).

Lukas-evangeliets lignelse om Den barmhjertige samaritan (Luk 10) er også blitt tatt opp i den pastorale imaginasjon, for eksempel gjennom Jeanne Stevenson Moessners bilde av den «selv-differensierte» samaritan, en altruistisk person som bidrar til å gi en førstehjelp, men også å bringe den «sårede» i kontakt med andre helende personer og miljøer på moderne vertshus (for eksempel et sykehus). Denne metaforen står i en viss opposisjon til sider av myndemetaforen, som bærer i seg et potensial for å fremheve hierarkiske og/eller maskuline trekk som handlingskraft og selvtilstrekkelighet (Moessner i Dykstra 2005, 65). Av interesse er det at dette er et forsøk på å utvikle en modell og en metafor for pastoralt arbeid med kvinner, hvor for eksempel svak identitet hos konfidenten, lav selvtilit og manglende egenomsorg, for noen også erfaringer av overgrep, utfordrer den pastorale tilnærmingen. Det er i denne sammenheng den barmhjertige samaritan og «vertshuset» blir fruktbare bilder for sjelsørgerens relasjon til konfidenten, den «interconnectedness» man søker å oppnå i forhold til andre fagdisipliner (for eksempel psykologi) og til de komplekse relasjonene mellom seg selv, andre og Gud.

Paradoksale, spenningsfylte bilder. Når man baserer en tradisjon og et mangfoldig felleskap som kirken på Jesu liv, død og oppstandelse og den Hellige Ånds utrustning og veiledning, så bør det ikke overraske om metaforene man omgir seg med, inneholder til dels paradoksale elementer.²⁰ Ett av de bildene Dykstra har tatt med i sin samling av bilder som har preget prester og teologistudenter, er Henri J.M. Nouwens kjente, og etter hvert klassiske, bilde av «Den sårede helbrederen» («Wounded Healer»). Andre bilder er «Sirkusklovn» (Heije Faber), «Den kloke dåren» (Alasdair V. Campbell) og «Det asketiske vitnet» (James E. Dittes). En metafor som Dykstra selv har preget, er «Den nære fremmede» («The Intimate Stranger»). I dette ligger det en forståelse av at presten, samtidig som hun eller han kommer nær de menneskene man møter, forblir fremmed. Slik er Gud også både fremmed og nær,

slik konfidenten også kan bli fortrolig, men fortsatt representere det uutsigelige og mysteriøse.

Av *samtidige og kontekstuelle bilder* fremhever Dykstra disse: «Diagnostikeren» (Paul W. Pruyser), «Den moralske veilederen» («moral coach and counselor»; Gaylord Noyce), «Den stedeagne historiefortelleren» (Edward P. Wimberly), «Håpsagenten» (Donald Capps), «Gartneren» (Margaret Zipse Kornfeld) og «Jordmoren» (Karen R. Hanson).

Her kunne man i tillegg fylt ut med sine egne og andre forestillinger og pastorale beskrivelser. Et spørsmål som trolig åpner for svært ulike svar, er dette: Hvilke bilder finnes av norske prester, både i samtiden og i historien og litteraturen? Et mer fremtidsorientert spørsmål er dette: Hvilke bilder av presten vil presse seg på, og hvilke ønsker man selv å skape, i imaginasjonens tidsalder hvor ingen bilder har varig gjennomslagskraft? Vi vil helt sikkert se at nye forestillinger utvikles og skapes i årene fremover i møte med sosiale, kulturelle, teologiske og åndelige endringsprosesser. Og trolig vil nye og gamle bilder fortsatt leve side om side. Jeg ville tro at eksperimentelle forsøk og samtaler om dette på alt fra teologiske utdanningsinstitusjoner til pastoralkliniske kurs vil kunne være svært fruktbart – og gjøres sikkert allerede.

Marginaliserte prester og det pastoralt ustabile

Uten at vi her kan gå i dybden på de ulike bildene og metaforene som jeg har hentet fra Dykstras «klassikersamling», så ser vi at han presenterer utpreget konvensjonelle bilder av presten, direkte basert på bibelske symboler, metaforer og fortellinger, sammen med visse nyskapninger. Fokuset mitt her er ikke så mye hvordan disse enkeltvis innholdsbestemmes, men hvilken drivkraft, kreativitet og hermeneutikk som ligger bak denne omfattende og til dels nyskapende måten å bruke metaforer og bilder.

Sentralt for Dykstra er det at den pastorale imaginasjon er *ustabil*, og må være det. Et sentralt og talende vitne i så måte er far for den pastoralkliniske tanken, Anton T. Boisen. Han var

selv hospitalisert i lengre perioder som psykiatrisk pasient. Dykstra tar dette som et tegn på hva man kan forvente når det gjelder pastoral imaginasjon. Presten er nemlig ikke, og skal heller ikke være, del av det privilegerte etablissement i samfunnet, som uten egne problemer og med ditto tydelig rolle og egenidentitet skal hjelpe alle andre som ikke får det så godt til. Prestene omtales av Dykstra som marginaliserte og oversette, og er på den måten plassert «outside the mainstream, off the beaten path, forgotten in the company of the downtrodden of their particular era and culture» (ibid. 2). Prester og sjelesørgere er «wounded, foolish, aesthetes, or strangers, seldom at the center of the action and instead more likely to labor at its edges» (ibid., orig. uth.). Ensomhet, tvetydighet og en forsøksvis identitet er derfor å forvente (ibid. 5). Med henvisning til Jesu ord i evangeliene (Matt 16,25 par) sier Dykstra at det er som om den pastorale identiteten paradoksalt nok bare kan vinnes ved å miste den (ibid., 6). Det er bare ved å fremstå som irrelevant at man kan bli relevant og til hjelp.

Den hermeneutiske konsekvensen av dette er at det oppstår et vedvarende behov for å granske seg selv og tjenesten sin (ibid., 3). Det er her metaforene kommer inn. De skaper muligheter for reforhandling og reimagasjon. Ved hjelp av disse kan man forestille seg nye måter å se seg selv på. For det er jo dette som er det fremste metaforene kan bidra med, å stille foran oss uante og usette muligheter for å forstå både oss selv, andre og verden på. På samme måte som gudsriket ikke kan gripes direkte, men bare gjennom bilder som er antydende og samtidig overskrider våre forestillinger, så kan heller ikke den som skal formidle nåde og guddommelig oppreisning, gripes på annen måte. Som prester er vi på grunnleggende måte «lost in translation».²¹ En slik konklusjon støttes for eksempel av Alastair V. Campbell (jf ovenfor) som etter å ha presentert sin alternative hyrdemodell sier at «langt fra å gi oss ett enkelt paradigme for vår omsorgstjeneste, så ser hyrdebildet først og fremst ut til å avdekke vår utilstrekkelighet» (i Dykstra 2005, 61).

Vi griper etter bilder når vi ikke helt vet hva vi skal gjøre eller tenke. I noen situasjoner, og

kanskje for mange år, kan bestemte forestillinger likevel gi oss perspektiv, retning og ankerfeste. I andre situasjoner eller nye epoker i livet og tjenesten virker bildene både trange og klamme. De fleste av oss vil derfor trenge flere forestillinger og metaforer for å møte mennesker i krevende situasjoner, og for å overleve med oss selv over tid i en mangslungen tjeneste. Dykstra fremhever et slikt ideal for både prester og prestestudenter, nemlig «å oppdage et spekter av alternative metaforer for å forestille seg selv i de uunngåelige situasjoner i tjenesten hvor en forfriskende visjon og en ny tilnærming er å anbefale,» både for de mer trivielle situasjonene og for de mer akutte og krevende (Dykstra 2005, 8).

Min pastorale erfaring, som begrenser seg til ti år som prest i Forsvaret, er at det pastorale usikkerhetsperspektivet som Dykstra beskriver, er treffende. Feltprestetjenesten kan forstås som det som av og til omtales som «prestedtjeneste i de åpne rom». Profesjonsusikkerheten melder seg med en gang man får på seg uniformen for første gang: Hvem er jeg? Offiser? Prest? Skal jeg «utnytte» min offisersgrad, eller skal jeg forsøke å skjule den? Skal jeg gjøre prestelige ting på helt normal måte, eller må det gjøres på en bestemt måte i denne konteksten? Dersom det ikke er kapell i leiren, må jeg da skaffe et rom for dette, eller er tjenesten av en annen karakter? Etter forbilde fra en av mine kolleger endte stort sett mine «reforhandlinger» opp med at jeg så på meg selv som en slags landsbyprest. Jeg regner med at sykehusprester, fengselsprester, OL-prester, fjellprester, flyplassprester, studentprester, boreriggprester og sjømannsprester kan dra kjensel på lignende, litt rufsete erfaringer av å være i samfunnets ytterkant hvor kirkerom og andre rammer man kan «lene seg» på, kanskje mangler. Man er både nær og fremmed i menneskers hverdag, og forventningene til presten kan være utydelige, labile eller rett og slett litt klamme. Kanskje er det også mange ordinære menighetsprester som opplever det samme i møte med mennesker i ytterkant av den komfortsonen som kirkekontorer og menighetskjernens intimitetssfære utgjør? Kanskje kan identitetsusikkerheten også melde seg sterkt når man

som prest møter konfirmanter? – for ikke å snakke om møtet med den nye offentligheten som sosiale medier utgjør (Facebook, Twitter, YouTube, m.m.).

Dykstra omtaler denne destabiliserte selvforståelsen som en form for profesjonssykdom («madness of ministers»; ibid. 3). Én ting er møtet med det menneskelige og sosiale fremmede. En annen ting er hva vi tenker om Gud, og hva vi tenker om Gud på det stedet hvor vi tjenestegjør. I USA stilles følgende spørsmål mye for tiden: «What's God up to at my place?» Det kan være et uvant spørsmål å stille, men likevel et teologisk sett helt sentralt spørsmål. Å besvare dette spørsmålet tar ikke bare et pastoralt liv, men kan nærmest ta livet av en prest. Dersom Gud er den som er større enn alt, så kan ikke våre ord og vår tanke, vår preken og vår imaginasjon romme Ham fullt og helt. Likevel forsøker vi, antydende og foregripende.

Kanskje aner vi her et uttrykk for det som teologen Garrett Green i boken *Imagining God: Theology and the Religious Imagination* omtaler som «korsets hermeneutikk», en *theologia crucis* (Green 1989, 146-148). Greens poeng, som han baserer på lesning av både Kierkegaard og Luther, er at gjennom metaforbruk og imaginative forestillinger trekker Gud seg tilbake og setter mennesket i frihet. Gud gjør både seg selv forståelsen av seg selv sårbar ved å uttrykke sitt vesen og sine handlinger gjennom metaforer og fortellinger. Som John Shea har sagt det i boken *Stories of Faith*: «An imageless God available through images is at the heart of the sacramental imagination.» (sitert i Shafer 1988) På samme måte vil prester måtte uttrykke det ubestemte og foreløpige på denne siden av fullendelsen. Slik vi ser i et speil, i en gåte (2 Kor 3,18), så kan heller ikke presten gripes i en klarere form for gjennomsiktighet. Bilder kan imidlertid hjelpe oss til å uttrykke, og eventuelt presisere, det ubestemte, ambivalente, uforløste, irriterende og skremmende.

Foregripelse, håp og forventning: Imaginasjonens grensefunksjon

Jeg skal i forlengelsen av dette gi noen hermeneutiske og teologiske perspektiver på det jeg vil kalle *imaginasjonens grensefunksjon* i kristen

pastoralteologi. Dette handler for det første om forestillinger som knytter seg til en transcendent Gud. Dernest knytter det seg til det eskatologiske forstått som det «nest siste». ²² Begge disse aspektene ved kristen teologi er viktige for å både forklare og begrunne det antydende, foreløpige og ustabile ved bilder og forestillinger om presten.

For å illustrere hva jeg mener med imaginasjonens grensefunksjon i et mer allment perspektiv skal vi først ta med en megetsigende beskrivelse av hva Elizabeth Liebert oppfatter som imaginasjon i boken *The Way of Discernment: Spiritual Practices for Decision Making*:

The author who sees the end of the story before it is written, the composer who hears the melody and chords in his head, the gardener who uses the winter months to create a plan of next year's garden, the athlete who spends the few minutes before the match mentally reviewing every move she will make, the dancer who warms up so his muscles will be able to execute long-practiced moves, the Scripture scholar who painstakingly re-creates the social location of the particular biblical text prior to working out her interpretation, a parent who tries to understand why her infant is crying, a person who tries to grasp his friend's pain – all these people are employing imagination to create a *bridge from what is to what might be*: a story with a complicated twist, a jazz riff, a well-planned garden, a skilled athletic performance, a graceful dance, a text understood, an infant cared for, and a friend heard. We all have – and exercise – imagination.» (Liebert 2008: 97f; min uth.)

Beskrivelsen knytter både an til mulighetsdimensjonen og skapelsesaspektet ved imaginasjonen, som jeg nevnte tidlig i denne artikkelen. Denne forståelsen av imaginasjonens funksjon som en *kreativ mulighetsbro* mellom det som allerede eksisterer og det som kan få eksistens, har relevans for pastoralteologiske forestillinger og gir også en mulighet for en nærmere bestemmelse av imaginasjonens teologiske *grensefunksjon*, forstått som «mulighet for grenseoverskridelse for å etablere et nytt mulig perspektiv». For i sitatet ovenfor er det jo nettopp grenser som krysses, barrierer som forseres, dype kløfter av tid som passerer, og det usette som blir sett – alt ved hjelp av imaginasjonen. Imaginasjonen bringer oss dit vi ikke trodde vi kunne komme, verken som musikere, gartnere, atleter, foreldre, forskere og venner.

Jeg mener imaginasjonen har en slik grensefunksjon på et individualplan.²³ Dette kan gi en visjon og et konstruktivt, energisk og kritisk perspektiv på ens eget liv, yrke og erfaringer. Det er denne funksjonen vi understreket for pastoralteologiens rolle. I lys av fragmenterte og destabiliserte erfaringer kan imaginasjonen gi en viss stabilitet ved at perspektivet forankres utenfor en selv. Samtidig kan et slikt eksternt perspektiv også virke destabiliserende. Bibelske domsimagasjoner har jo nettopp denne funksjonen, selv om domsord også kan virke fortrøstende for de som opplever at Gud dømmer den urett som er begått av andre mot en selv. Uansett representerer imaginasjonen et på alle måter hermeneutisk prosjekt hvor både tekster, tradisjoner, kultur og egne erfaringer eltes inn i hverandre.

Dypest sett må likevel imaginasjonens grensefunksjon bestemmes ut ifra hvordan teologisk imaginasjon fremstår som grenseforestillinger om Gud. Den katolske teologen David Tracy har fremhevet denne funksjonen i tilknytning til Paul Ricoeurs forståelse av symbolsk grensespråk (Tracy 1988, 3). Dette representerer et særtrekk ved religiøst språk. Tracy snakker for det første om at det religiøse språket representerer en *grense for* det dagligdags språket og den hverdagslige erfaring («limit-to»). Men, sier han, i dette ligger det også et « annet grensespråk » som, nøyaktig ved at det uttrykker grensen for språket vårt, *samtidig* er i stand til å avdekke og vise oss hva som kommer *fra* denne grensen (« 'limit-of' language »). På denne måten møter språket på sett og vis sin grense, samtidig som det som knytter seg til denne grensen, også kan benytte språket for å rapportere noe fra denne grensen.

Denne grensen må i kristen forstand innholdsbestemmes både åpenbaringsteologisk og eskatologisk. Den Gud som ingen har sett (1 Joh 4,12; 1 Tim 6,16), har Jesus Kristus åpenbart for oss (Joh 1,18). Samtidig lever vi i et «ennå ikke» før Gudsriket åpenbarer seg fullt og helt. Vår oppgave er å fordype oss i forståelsen av Gud ved hjelp av Åndens veiledning, både om hvem Gud er, og «det som skal komme» (Joh 16,13). I dette er vi vel vitende om at det vi ser, ser vi verken klart eller fullt og helt

(1 Kor 13,12). Det direkte og vakre synet (*visio beatifica*), synet av Gud «slik han er», er ennå ikke åpenbart for oss og gjenstår. Både grensen *for* språket og språkets rapport *fra* grensen inngår derfor i en kristen forståelse av imaginasjonens grensefunksjon.

Det som da gir seg som vår mulighet for teologisk erkjennelse, er en *foregripende forestilling* om Gud og gudsriket. Kirken og dens tjenere er *forløpere* for det kommende og foregriper dette i håpet om det kommende. Dette er et kreativt håp som ikke er en realisert virkelighet i form av at gudsriket har manifestert seg fullt ut. I dette ligger det altså en middelvei mellom fri fantasi og realisert eskatologi, mellom en ren subjektiv forestilling og en uttømt åpenbaring av hvem Gud er.

I en artikkel om det han kaller det «nest siste» («penultimate») i Bonhoeffers eskatologi, og som i sak er det samme som det jeg har understreket med prefiksene *for-* og *fore-* ovenfor, sier den ortodokse teologen John Panteleimon Manoussakis dette:

Det som kirken venter på kan ikke uttrykkes for oss på annen måte enn gjennom håp og forventning, altså gjennom imaginasjon. Samtidig må imaginasjonen stoppes før den har utført sin gjerning, for ellers vil den ta bort overraskelsen, som er den måten det eskatologiske manifesterer seg på (Manoussakis 2009, 238).

Vi bruker bilder for å forestille oss det kommende. Vi håper og venter, men dersom vi tror vi har grepet fullt ut det vi forestiller oss, så forsvinner det særegne som disse bildene forsøker å fange inn, nemlig at Gud en gang skal overraske oss. Det går altså en grense for imaginasjonen, og våre bilder står alltid i fare for å bli avgudsbilder, sier Manoussakis. Samtidig er det i denne foreløpighetsfasen nettopp bilder og metaforer som står til rådighet for oss, ikke definatoriske påstander. Perspektivet ovenfor svarer ifølge Manoussakis også til det profetiske i Det gamle testamente og Jesu egne lignelser. I begge tilfeller gjelder det at like fullt som imaginasjonen utnyttes, så setter kildene for imaginasjonen selv grensen for hva den kan «utføre»:

Imagination is indeed employed (e.g., «the kingdom of heaven is likened unto...») but also left undone by its very resources, that is, the biblical imagery of the king-

dom is so imaginative that it becomes prohibitive to imagination's own attempt to appropriate it (Manoussakis 2009, 238).

Det «nest siste» blir dermed en nødvendig modus for å forestille oss det «det siste» (ultimate), og for at «det siste» (Gud) skal kunne nå oss (ibid. 238). Gjennom imaginasjonen forsøker vi å se, og gjennom våre forsøksvise foregripelser griper Gud oss.

Avslutning

Hva har så dette med pastoralteologisk imaginasjon å gjøre? Siden teologi og pastoralteologi nødvendigvis må være intimt knyttet til hverandre, gir dette doble grenseperspektivet på åpenbaringen av Gud og gudsriket grunnleggende perspektiver på vårt strev med å finne ut av hvem vi er som prester. Presten som vitne om Gud vil preges av hvordan forestillinger av Gud til syvende og sist må være foreløpige og antydende. Dernest vil presten som forkynner av gudsriket måtte preges av en metaforisk tilgang til hva denne guddommelige sammenhengen handler om. I dette skjæringspunktet mellom imaginasjon, inkarnasjon og det grensemessige (fremmede, liminale, eskatologiske) vil presten stadig måtte utvikle og videreutvikle sin selvforståelse – ikke langs en rett linje, men i rammen av ustabilitet, destruksjon og dyp innsikt, om enn uklart og glimtvis.

Kristen teologi, herunder pastoralteologien, blir derfor både begrenset og innkapslet uten et transcenderende perspektiv, enten det gjelder åpenbaringen av Gud eller gudsrkets eskatologiske karakter. Kristen teologi har til syvende og sist å gjøre med noe fremmed som har kommet oss helt nær. Et sitat av Martin Heidegger kan, riktignok løskoplet fra hans filosofiske system, gi et perspektiv på hvordan imaginasjonen kan gjøre det fremmede nærværende:

Poetic images are imaginings in a distinctive sense: not mere fancies and illusions but imaginings that are visible inclusions of the alien in the sight of the familiar.... By such sights the god surprises us. In this strangeness he declares his unflinching nearness (*Poetry, Language, Thought*, 226, sitert i Kearney 1999, 17).

Den fremmede Gud overrasker oss og kommer oss nær gjennom bilder og forestillinger. Igjen ser vi hvordan imaginasjon og inkarnasjon

relateres til hverandre – og til det fremmede og liminale. Et slikt perspektiv er både stabiliserende og destabiliserende. Som kirkens tjenere er vi i håpets ventetid underlagt vår egen, kirkens og verdens lidelse og utilstrekkelighet. Pastorale forestillinger, om de er aldri så kreative eller dyptloddende, kommer derfor aldri til å bli stabile, evige bilder. Likefullt gir det ufullendte og destabiliserte rom for – og krever! – kreative forestillinger og metaforer som overdriver. Imaginasjonen tilhører foreløpighetens tidsalder. Men en gang skal imaginasjonen bryte sammen når vi får se Ham slik han er. Da har grensen mellom vårt språk «om» Gud og språket «fra» Gud forsvunnet. I mellomtiden vil de pastorale forestillingene våre bevege seg mellom forsøksvise foregripelser, sammenbrudd og nye dristige forsøk.

Litteratur

- Alma, Hans A. 2008. Self-development as a spiritual process: the role of empathy and imagination in finding spiritual orientation. *Pastoral Psychology* 57:59-63.
- Avis, Paul D. L. 1999. *God and the creative imagination: metaphor, symbol and myth in religion and theology* London; New York: Routledge.
- Baxter, Jonathan, ed. 2007. *Wounds that heal: theology, imagination and health*. London: SPCK.
- Berryman, Jerome W. 1991. *Godly play: a way of religious education*. San Francisco, Ca.: HarperSanFrancisco.
- Bryant, David. J. 1989. *Faith and the play of imagination*. Macon, Ga.: Mercer University.
- Carroll, Jackson W. 2006. *God's Potters: Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Collins, Patrick W. 1993. Choreographing the liturgy toward the imagination. *Liturgical Ministry* 2 (Spring):64-69.
- Cornille, Catherine. 2008. Empathy and inter-religious imagination. *Religion and the Arts* 12 (1-3):102-117.
- Davis, John Jefferson. 2008. Real presence, the ontology of worship, and the renewal of evangelical doxological imagination. *Evangelical Review of Theology* 32 (4):323-345.
- Dykstra, Craig. 2008. A way of seeing: Imagination and the pastoral life. *Christian Century* 125 (7):26-31.
- Dykstra, Robert C. 2005. *Images of pastoral care: classic readings*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Foster, Charles R., Lisa E. Dahill, Lawrence A. Golemon, and Barbara Wang Tolentino. 2006. *Educating clergy: teaching practices and pastoral imagination*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Fowler, James W. 1983. Gifting the imagination: awakening and informing children's faith. *Review & Expositor* 80 (2):189-200.
- Gallet, Jeremy. 2000. Bodily-based imagination and the liturgical formation of children. *Liturgical Ministry* 9 (Summer):113-126.
- . 2000. The Sunday assembly: a place for children.

- Liturgical Ministry* 9 (Summer):127-140.
- Gener, Timoteo D. 2005. The Catholic imagination and popular religion in lowland Philippines: missiological significance of David Tracy's theory of religious imaginations. *Mission Studies* 22 (1):25-57.
- Green, Garrett. 1989. *Imagining God: theology and the religious imagination*. San Francisco, Ca.: Harpers & Row.
- Grevbo, Tor Johan S. 2000. Pastoral lederskap – en teologisk og kirkelig nødvendighet: Noen pastoralteologiske perspektiver. I Morten Huse (red.), *Prest og ledelse*, 63-80. Oslo: Verbum.
- Guroian, Vigen. 1998. *Tending the heart of virtue: How classic stories awaken a child's moral imagination*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Johnson, Mark. 1993. *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Kaveny, M. Cathleen. 2009. Imagination, virtue, and human rights: lessons from Australian and U.S. law. *Theological Studies* 70 (1):109-139.
- Keane, Phillip S. 1984. *Christian ethics and imagination: a theological inquiry*. Paulist Press.
- Kearney, Richard. 1999. *Poetics of modernity: toward a hermeneutic imagination*. New York: Humanity Books.
- . [1988]2003. *The wake of imagination*. New York: Routledge.
- Levy, Sandra M. 2008. *Imagination and the journey of faith*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans.
- Liebert, Elizabeth. 2008. *The way of discernment: spiritual practices for decision making*. Louisville, Ky.: John Knox Press.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2009. «At the recurrent end of the unending»: Bonhoeffer's eschatology of the penultimate. In *Bonhoeffer and continental thought: cruciform philosophy*, edited by B. Gregor and J. Zimmermann. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Mayo, Kelley Raab. 2009. *Creativity, spirituality and mental health: exploring connections*. Abington: Ashgate.
- Mortensen, Viggo. 2009. Kirke i et pluralistisk samfund. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 36 (2):55-64.
- Mountain, Vivienne. 2007. Educational contexts for the development of children's spirituality: exploring the use of imagination. *International Journal of Children's Spirituality* 12 (2):191-205.
- Mæland, Bård. 2007. Lukkende og åpne: forkynnelse i et informasjonstrett samfunn. *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 24 (1):56-63.
- . 2009. Forkynnelsens imaginasjon og misjon: Samtale og fortelling som perspektivutvidelse. In *Grenseprengende: om forkynnelse for ungdom 15-18 år*, edited by H. Austnaberg and B. Mæland. Trondheim: Tapir.
- . 2010. Forestillingskrefter og trosforestillinger: Om barns imaginasjon. *Prismet* 61 (1).
- Neuger, Christie Cozad. 1991. Imagination in pastoral care and counselling. In *Handbook for basic types of pastoral care and counselling*. Nashville: Abingdon Press.
- Nordhaug, Halvor. 2000. *...så mitt hus kan bli fullt: En bok om prekenen*. Oslo: Luther Forlag.
- Northcutt, Kay L. 2009. *Kindling desire for God: preaching as spiritual direction*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pridmore, John. 1984. Children's worship. *Modern Churchman* 26 (2):32-39.
- Ray, Darby Kathleen. 2008. *Incarnation and imagination: a Christian ethic of ingenuity*. Minneapolis, Mn.: Fortress Press.
- Shafer, Ingrid H. 1988. *Incarnate imagination: essays in theology, the arts & social sciences: In honor of Andrew Greeley*. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- . 1988. Kitchen window sacrament. In *Incarnate imagination: essays in theology, the arts & social sciences: In honor of Andrew Greeley*, edited by I. H. Shafer. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- Taylor, Barbara Brown. 2009. *An altar in the world: a geography of faith*. New York: HarperOne.
- Taylor, Mark C., ed. 1981. *Unfinished...: essays in honor of Ray L. Hart*. Vol. 48, Number 1, *A Thematic Series of The Journal of the American Academy of Religion*.
- Thiel, John E. 1991. *Imagination and authority: theological authorship in the modern tradition*. Minneapolis, Mn.: Fortress.
- Tracy, David. 1988. Theology and the symbolic imagination: a tribute to Andre Greeley. In *Incarnate imagination: essays in theology, the arts & social sciences: In honor of Andrew Greeley*, edited by I. H. Shafer. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- Trousdale, Ann M. 2004. Black and white fire: the interplay of stories, imagination and children's spirituality. *International Journal of Children's Spirituality* 9 (2):177-188.
- Webb, Stephen H. 1993. *Blessed excess: religion and the hyperbolic imagination, SUNY series in rhetoric and theology*. Albany: State University of New York Press.
- Ørum, Eivind. Se det usynlige! Prinsipielt og praktisk om metaforers plass i prekenen. *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 23(2):55-67.

Noter

- 1 Takk til redaksjonsmedlem Astrid Sætrang Morvik og en anonym fagfelle for svært nyttige innspill til revisjonen av et tidligere utkast.
- 2 Det er særlig tre pastorale roller som slike forestillinger kretser om: a) presten som lærer og predikant, b) presten (pastoren) som en som viser omsorg, og c) presten som liturgisk/gudstjenestlig leder. Foster et al. 2006, 318.
- 3 Til dette, se for eksempel Kearney [1988]2003 og Green 1989.
- 4 Dette er ikke minst viktig for å betone også det emosjonelle i kognitive prosesser. Sagt på en annen måte: Måten vi forestiller oss ting på, kan ikke reduseres til «tanken», men omfatter både kropp og emosjoner i en integrert helhet. Se for eksempel Johnson 1993.
- 5 Når det gjelder metaforen, og dermed imaginasjonens, rolle for prekenen og predikanten, se for eksempel bidragene Nordhaug 2000 og Ørum 2006. Halvor Nordhaug innrømmer at det faktisk at vi bare kan tale indirekte om Gud, og er henvist til bilder og forestillinger fra vår egen virkelighet for å forstå Gud, som er mer enn denne virkeligheten, «er forkynnelsens mest utfordrende og omfattende teologiske prosjekt», ibid. 41. Se også Mæland 2007 og Mæland 2009.
- 6 Se for eksempel Collins 1993, Davis 2008, Gallet 2000a, Gallet 2000b.
- 7 Se for eksempel Berryman 1991; Fowler 1983; Guroian 1998, Mountain 2007; Pridmore 1984; Trousdale 2004, se også Mæland 2010.
- 8 Se for eksempel Baxter 2007; Mayo 2009; Neuger 1991.

- 9 Se for eksempel Alma 2008; Levy 2008; Liebert 2008; Northcutt 2009; Taylor 2009.
- 10 Se for eksempel Gener 2005 og Cornille 2008.
- 11 Keane 1984; Ray 2008.
- 12 Jeg tror for eksempel at kirkelig lovarbeid nødvendigvis må trekke veksler på ekklesiologisk imaginasjon. Siden språket er gjennomsyret av metaforer (Johnson 1993), så vil det vanskelig tenkes at kirkelig lovarbeid skulle kunne unngå ekklesiologiske metaforer. Tilsvarende har analyser av amerikansk og australsk lovgivning funnet at lovtekstene reflekterer moralsk imaginasjon, f.eks. tanken om menneskers iboende likeverd, Kaveny 2009.
- 13 Jeg skylder professor Gracia M. Grindal ved Luther Seminary en takk for understrekningen av dette viktige poenget. Etter min mening rommer dette en ganske treffende kritikk av måten vi har drevet teologiutdanning på.
- 14 Foster et al. 2006.
- 15 Se for eksempel Avis 1999; Bryant 1989; Green 1989; Shafer 1988; Taylor 1981; Thiel 1991; Webb 1993.
- 16 Som kjent vil nyere bidrag ofte betone sterkere menigheten som subjekt med ulike tjenester, samt samspillet mellom prest og menighet. Følgende forskningsspørsmål fra en bred forskningsstudie om pastoralt lederskap i USA, både protestantisk og katolsk, er i så måte illustrerende: «What does excellent ministry by a congregation and its pastor(s) look like?», Carroll 2006, ix. I Norge har særlig Olav Skjevesland, Harald Hegstad og Halvor Nordhaug vært eksponenter for en slik forskjøvet tilnærming til pastoralteologi i form av perspektivene «menighetsbygging» og «menighetsutvikling». Med den vinden som i academia blåser i retning av økt bevissthet om profesjon, lederskap og «formasjon», sammen med et kirkelig behov for godt lederskap og tydelig pastoral selvforståelse, vil muligens balansepunktet mellom prest og menighet på sikt kunne forsikve seg noe tilbake.
- 17 Dette perspektivet er helt sentralt i en nyere og omfattende studie av den teologiske og pastorale utdanningen ved et bredt utvalg amerikanske læresteder, Foster et al. 2006.
- 18 Selv om Dykstras primærkontekst er den pastoral-kliniske, og mange av bidragsyterne har hatt et tyngdepunkt innen klinisk arbeid, er det likevel arbeidet i det amerikanske Society for Pastoral Theology som har vært «miljøet» for boken. Boken adresserer også tydelig studenter ved teologiske læresteder.
- 19 «Klassisk» betyr i denne sammenheng bilder og metaforer av relativt ny dato, stort sett etter 1960, og i alle fall ikke eldre enn 1920, men som har spilt en betydelig rolle innen sjelesorgfaget og pastoralteologien.
- 20 For et norsk bidrag, som poengterer det paradoksale og sammensatte ved «pastoralt lederskap» på en tilsvarende måte, og til dels enda mer spenningsfylt, se Grevbo 2000, 69-74. Tor Johan S. Grevbo sier blant annet: «Den som skyr en spenningsfylt tilværelse og konsekvent søker en idyll uten slitsomme motsetninger, skulle aldri bli prest. Eller sagt på en annen måte: Evnen til å leve med paradokser i seg og omkring seg, er en forutsetning for å leve rett som prest». Grevbok ser dette som «prøvestenen på om det søkes tilflukt i en luthersk spiritualitet eller noe helt annet». På bakgrunn av Dykstras bidrag, og man kunne lett funnet tilsvarende bidrag fra for eksempel en romersk-katolsk sammenheng, så er nok likevel denne eksklusive konfesjonelle påstanden i sterkeste laget.
- 21 Se sluttnote 1, Mortensen 2009, 63. Viggo Mortensen henviser egentlig til Lamin Sannehs innsiktsfulle påpeking av kirkens utbredelse som en «oversettelsesbevegelse», og hevder at «kristendommen er blevet global som resultat af den dynamiske formidling mellom det gode budskab, verdens modersmål og de lokale kulturer». Mitt poeng her er å gjøre oversettelseselementet gjeldende både for en kirkelig situasjon i en nordatlantisk kultur, og for presten selv, forstått i omfattende forstand som *formidleren*.
- 22 Som i stor grad også vil ha relevans i andre religiøse tradisjoner, ikke minst i de monoteistiske.
- 23 I tillegg til på et sosialt og kulturelt plan, for eksempel innenfor ekklesiologien, men som ikke er det primære tema her, selv om dette bør være en vesentlig ramme for enhver pastoralteologi, noe som ikke er mindre enn en stor utfordring i både Norge og andre land i en tiltagende plurealistisk virkelighet.

Sammenfatning

Denne artikkelen drøfter hvordan imaginasjonen, forstått som både subjektive kreative forestillinger og overleverte bilder og metaforer, er sentral for pastoral selvrefleksjon og rolleforståelse. Forfatteren argumenterer for at imaginasjonen er egnet til å fange inn det utydelige og det destaliserte, men også det kreative og artistiske ved prestens selvforståelse og erfaringsfortolkning. I tillegg reflekterer imaginasjonen også den grense og foreløpighet som vil måtte prege pastorale bilder i rammen av en kristen åpenbaringsforståelse og eskatologi.

«Trygt, men fjernt»

Hvorfor går/går ikke motivert kristen ungdom til høymesse?



AV TOVE RUSTAN SKAAR

Tove.Rustan.Skaar@staffeldtsgate.no

Innledning

Jeg har foretatt en undersøkelse blant studentene på Høgskolen i Staffeldtsgate (HiS). Jeg ønsket å få mer og tydeligere innsikt i hvorfor de går/ikke går til høymesse eller andre tradisjonelle gudstjenester i den kirken de fleste tilhører, nemlig Den norske kirke (Dnk). Betegnelsen *høymesse* bruker jeg i litt vid forstand, slik at det omfatter den tradisjonelle hovedgudstjenesten i Dnk søndag formiddag. Jeg skiller for eksempel ikke mellom familie-gudstjenester og gudstjenester med nattverd.

Hvorfor foreta en undersøkelse blant akkurat disse? For det første: Dette er en gruppe ungdommer som burde anses som strategisk viktige for Dnk's fremtid. De aller fleste av Høgskolens studenter har en klar kristen bekjennelse. De er aktive, tjenestemotiverte og begavede på mange områder som de fleste kirker og menigheter etterspør. Disse studentene tar en utdanning som skal gi en god forberedelse til heltidstjeneste i kirke/menighet.¹ De fleste studentene er medlemmer i Dnk. Det burde være naturlig at de var til stede og gjerne i tjeneste når deres menighet samles.

For det andre: Studentene på HiS er en del av den generasjon som i mange år har vært omtalt som fraværende. En kirke der denne aldersgruppen er fraværende i det som er tenkt som hovedsamlingen, har et stort problem. Kirkerådet valgte derfor å lytte og handle da det fra Ungdommens kirkemøte i 2003 kom et

notat der behovet for endringer i høymessen ble tydeliggjort. Ungdommens kirkemøte ville at høymessen skulle bli mer attraktiv for ungdom. Som kjent var dette hovedgrunnen til at det ble satt i gang et omfattende reformarbeid med gudstjenestene².

For det tredje: Jeg kjenner gruppen godt og har en forutoppfatning om deres erfaringer og meninger, og jeg mener at disse er interessante.³ Derfor vil jeg ha dem bekreftet eller avkreftet.

Hvordan tenker og handler engasjerte, kristne ungdommer som gjerne vil gå fast i en menighet og ha en tjeneste der? Mange ser ut til å lete etter et *annet* åndelig hjem – og finne det. Men hvorfor? De svarene som måtte fremkomme av denne undersøkelsen burde være viktige innspill i vurderingen av den omfattende reformprosess som Dnk kirke er midt oppe i. Vil revisjonene møte de behov som min undersøkelse avdekker?

Presentasjon av undersøkelsen.

Mine 13 informanter er på ulike stadier enten i studieløp for Menighet, organisasjon og ledelse (MOL) eller Musikk, menighet og ledelse (MML). De er medlemmer i Dnk. Alle navn er fiktive, men alder og kjønn stemmer. Utvalget var tilfeldig, men jeg fikk bekreftet medlemskap i Dnk før jeg gikk videre i intervjuet. Jeg samtalte ca 1 klokke med hver av dem. Jeg innledet samtalen med å si noe om at ifølge Dnk's teologi og ordninger tilhører de menigheten og kirken på stedet der de bor, og at menighetens

hovedsamling, normalt høymessen, er for dem.

Hva spurte jeg om? Jeg foretok en enkel kartlegging: alder, om de regner seg som kristne, om de har hatt og har en tilhørighet til en menighet, og om de ser det som naturlig for dem som kristne å høre til en menighet, gå der regelmessig og ha en tjeneste der. Jeg spurte også om de vet hvilken menighet de hører til på hjemstedet og på studiestedet, om de går der, og i tilfelle hvor ofte. Det var viktig å få utdypet kunnskap om hvordan informantene opplever en vanlig norsk høymesse, om de har hatt utbytte av å delta, og hva som gjorde at de fikk utbytte. Spørsmålene handlet også om deres forhold til liturgi generelt og til liturgien i høymessen mer spesielt. Deres oppfatning om og utbytte av preken/forkynnelsen de har hørt i Dnk blir de også spurt om.

Den siste spørsmålsrunden skulle avdekke hvordan de mener at gudstjenester skal være. Hvilke kvaliteter ved forkynnelsen er viktig? Hva med ordninger og liturgi? Dette ble linket opp mot spørsmål om hva det er som gjør at de går der de går, og om valget er bevisst.

Jeg har valgt å gi en del utsagn direkte og beholde den muntlige formen. Slik kommer informantenes synspunkter best fram og slik høres deres stemmer best.

Kartlegging av informantene. Hvem er de? Og går de til høymesse?

De svarer *ja* på spørsmålet om de regner seg som troende kristne. De (12 av 13) ser det som naturlig og viktig å gå fast i en menighet og tilhøre et fellesskap. Disse ønsker også å engasjere seg i ulike ulønnede tjenesteoppgaver. De sier at de ser det som en naturlig del av det å være kristen; det gir tilhørighet, og de kan *bidra og forme*, Jan, 29 år. Dette oppleves å være både et ansvar og en berikelse. Noen uttrykker stor lojalitet og trofasthet i den frivillige tjenesten: *da er det ikke bare å gå sin vei når det er kjipt*, Anders, 23 år.

De fleste av disse studentene kommer fra en kristen bakgrunn. De har blitt tatt med på møter og gudstjenester, og de har deltatt i barne- og ungdomsarbeid. Mange kjenner også den vanlige høymessen og er fortrolig med gangen og ordningen for den.

Går de så til gudstjeneste der de bor? Opplever de tilhørighet til menigheten de etter

Dnk's ordning hører til i? Nei. Ingen går eller opplever tilhørighet til sin geografiske menighet i Oslo-området, selv om noen tenker det som en mulighet når de blir mer etablert. Selv om alle visste hvilken kirke og menighet de tilhørte på hjemstedet, oppsøkte de ikke kirken der de bor som studenter. De hadde ikke tenkt på det som et aktuelt alternativ, og de fleste hadde ikke tenkt over saken før jeg spurte. Noen få visste det og hadde oppsøkt kirken der de bor, på grunn av gudstjenesteoppgaven jeg har nevnt. Men ingen valgte å fortsette å gå der. Unntaket er Andreas, 22: *Jeg var fast bestemt på å gå i F kirke. Gikk i tre måneder. Jeg var usynlig. Liten menighet med høy snittalder. Jeg fikk ingen tilhørighet. Derfor sluttet jeg og gikk et annet sted.* Samtidig hadde Andreas ikke full tillit til de teologiske standpunktene til presten og ledelsen i menigheten og vurderte disse som for liberale. Andreas forteller at han godt kan være med eldre mennesker. Men erfaringen av å ikke bli inkludert og snakket til gjorde at han gav opp.

Går de så til vanlig høymesse i det hele tatt? Nei, i svært liten grad. Denne undersøkelsen bekrefter det mine mer uhøytidelige sonderinger har vist. De går ikke der de geografisk sett skulle høre til, og de går ikke til vanlig høymesse i noen annen kirke heller.

Howdan oppfatter informantene vanlige gudstjenester eller høymesser i Dnk?

Jeg spurte først etter generelt inntrykk og opplevelse, før jeg gikk nærmere inn på liturgi og preken hver for seg. Flere sier at de *har* hatt gode erfaringer og fått utbytte av å delta i en gudstjeneste. Det er forutsigbart og trygt, og noen ganger fint. Men slike erfaringer er unntakene og ikke det de vanligvis opplever. Ord som går igjen i samtalen er: fjernt, livsfjernt, kjedelig; noen sier veldig kjedelig, høytravende, avstand. Både preken og liturgi oppfattes som vanskelig. De hevder at det brukes ord som mange ikke forstår, og derfor er det vanskelig å leve seg inn i det.

Jeg tar med et knippe uttalelser som jeg etter samtalen oppfatter som representative. Jens, 21: *Så hellig at du vet ikke hvor du skal gjøre av deg!* Marianne, 20: *Presten står litt høyere. På et annet plan. Føler ikke sammenheng i alt. Virker*

overnaturlig, fjernt. Kristin, 26: *Hvorfor bruke masse ord som vi ikke bruker ellers? Jesus var så sinnssykt personlig!* Miriam, 24: *Vant med det, trives.* Likevel sier hun at det er en fremmed form for henne. Det blir litt tungt og tregt. Kari, 21: *Det største problemet er avstanden mellom menigheten og 'det der oppe' og uttrykksformen. Ikke rom for å utfolde oss med det en har.* Andreas, 22: *Kjedelig. Det virker for stivt til å være inderlig.* Anders, 23: *Litt uengasjert fra kirkens side. Presten og organisten gjør alt.*

Noen nøler en stund, og uttrykker så en ambivalens, slik som Kristin, 26 år: *Det er bra - og ikke bra, selv om det er de samme leddene. Bra å komme tilbake til sentrum, få gjort alle tingene. Trygt, men fjernt. Da jeg fikk et personlig forhold til Jesus, ble høymessen et ritual. Opplevde det veldig tomt. Mener jeg dette? Positiv til liturgi, men det kan bli livløst, bare munnen. Det berører ikke.*

Flere nevner alderen på dem som går i til gudstjeneste. Lisa, 23: *Foreldrene mine var de yngste + 10 eldre damer.* Bjarne, 24: *Legger seg til en helt annen aldersgruppe. Språk, rammer, innhold, preken – alt er beregnet på den eldre garde.*

Oppfatningen er ikke bare at de fleste gudstjenestedeltagere er eldre, men at alt er lagt opp med tanke på dem, og at det er denne aldersgruppen det blir tatt hensyn til. De uttrykker at det er vanskelig å få dekket behovet for tilhørighet, relevans og fellesskap.

Det musikalske uttrykket og orgelmusikken oppleves også å være for folk i en annen alder og med annen smak enn de selv har. Anne, 22, sier at hun forbinder musikkstilen med det klassiske, og: *det gjør at jeg ikke får noe ut av det.* Jan, 29: *Orgelet er så tungt og gammelmodig som det går an.* Bjørn, 21, forteller fra sin hjemmemenighet at det var mer variasjon før kirken fikk et nytt, dyrt orgel. Orgelet ble da mer dominerende; det førte til valg av salmer som passet til orgel. *Ikke lett å synge når melodien er ukjent, og teksten er vanskelig. Gjør at jeg faller ut,* sier han. Også Anders, 23, er svært skeptisk til utviklingen i kirken han nå hører til. Der ble det også brukt mange millioner på nytt orgel, noe som flyttet fokus og ressursbruk fra gudstjenesten til konsert- og kulturaktivitet. Musikkstudentene nevner ofte *surt orgel* og *kjedelige arrangementer*. Det virker åpenbart ikke tiltrekkelige.

For liturgi, mot stivhet.

Ingen av dem jeg har snakket med, er motstandere av liturgi, faste ledd og ordninger. De mener at det er godt, trygt og nødvendig. Flere nevner det gode ved at liturgien sikrer at en får med seg det viktigste, og at ikke alt er avhengig av dagsformen. Men samtidig uttrykker flere at de ofte har følelsen av at liturgien utføres fordi det står i boka; en må igjennom alt, og at det er ikke rom for Åndens spontanitet og for avvik. Informantene sier at de vil ha liturgi, men at presten må kunne forholde seg litt fritt til den. Men mange av informantene uttrykker ambivalens. Andreas, 22: *Jeg er for liturgi, men mot stivhet, at vi må si det bare for å si det. Det er to grøfter. Enten: Alt spontant. Eller: Følge boka og bare bruke munnen.* At ordningen virker så forutbestemt at den er låst, synes å gi en opplevelse av tvangstrøye.

Flere uttrykker problemer med å involvere seg, bli engasjert, forstå hva som faktisk sies, og legge mening og følelser i det. De sier at det går fort, det er kompakt, og det er for mye innhold å forholde seg til på kort tid. Derfor er det vanskelig å rekke å tenke over det og legge hjertet i det.

Oppfatningen av liturgien avhenger av om presten har en innlevelse som merkes. Hvis det virker som om presten ikke har hjerte for saken, blir det bare oppramsing, og de lurere på om presten mener det han sier. Noen reagerer også på at utøverne har unaturlig stemme og tonefall: messende, sakte og høytidelig. Det bidrar til at gudstjenesten virker livsfjern.

Flere uttrykker at deres oppfatning av liturgien har forandret seg, som regel i positiv retning. Det som har øket utbyttet mest, er at de har lært om den, fortrinnsvis på HiS. Flere fremholder at det å forstå hva en gjør og hvorfor, gjør liturgien mer meningsfull. Det gjelder innhold i og mening med leddene, rekkefølgen, symbolhandlingene osv.

Forkynnelsen i gudstjenesten: snill og svevende!

Forkynnelsen er den enkeltfaktor som teller mest for flest i valg av gudstjenestetilhørighet. Forkynnelsen i de gudstjenestene de har vært med på, er også en viktig grunn til at de ikke vil gå til vanlige gudstjenester. At de har tro på og får utbytte av forkynnelsen, er viktigere enn

moderne lovsang, jevnaldrende, geografisk nærhet osv.

Hva ønsker de positivt at forkynnelsen skal bety og gi? Både innhold og form er viktig. Bibelen må være utgangspunkt og grunnvoll. Forkynnelsen skal stemme med Guds ord. Miriam, 24, sier det slik: *Ville ikke gått et sted der de tolker ting på sin egen måte. Veldig skeptisk til det.*

Flere er opptatt av at mange som kommer til gudstjenester, ikke er kristne. Anne, 22, sier: *Hvorfor ikke gripe sjansen til å evangelisere? Gi sjansen til folk å ta i mot Jesus. Aldri opplevd det i en statskirke. Forkynne det sentrale: Jesus, korset, blodet, hele den pakka!*

Lisa, 23, forteller om prekenen som hun hørte i en gudstjeneste der hun nå bor: *Forkynnelsen var så snill og svevende. Ikke direkte forkynnelse om Jesus. Vi skal være snille og glade så blir verden bedre.* Lisa gikk ikke dit igjen. Jan, 29, mener at inntrykket fra gudstjenesteforkynnelsen han har hørt, er at det er viktig å føle seg god. Det gjør ingen forskjell om du er kristen eller ikke. Han etterlyser bibelsk substans. Andreas, 22, sier også at han byttet menighet fordi forkynnelsen var for platt, for lite utfordrende, for bekræftende.

Utfordrende, livsnært, relevant er viktige stikkord som går igjen, og som beskriver hva de etterspør. Forkynnelsen skal angå og gi noe for livet de lever, noe som hjelper dem til å leve som kristne i hverdagen, gi noe å tygge på, lære noe som tar dem videre i livet.

Forkynnelsen må være forståelig og engasjerende. Flere opplever prestenes prekener som høytravende og lite livsnære, og ofte med lite innlevelse, mer som foredrag.

Jens, 22, sier: *Kan ikke erindre en preken (i en gudstjeneste i Dnk. Min anm.) som har fått meg til å tenke.* Han kunne godt huske det fra andre menigheter.

Lisa, 23, som har vært med foreldrene i kirke gjennom barndommen og noe utover i tenårene forteller: *Da jeg var 13-14 år, begynte jeg å få et mer bevisst forhold til Jesus og troen. Da ble det mer problematisk (å være med i kirken. Min anm.). Ville gjerne bygge noe i meg, men jeg fikk ikke noe. Da jeg var 16 år, ble det ordentlig mitt valg (å være kristen. Min anm.). Da ble det enda verre. Jeg hadde fått så mye på leir for eksempel. Gudstjenesten gjorde meg*

skuffet og frustrert. 'Kan du ikke si noe?' Skuffet over det presten sa og ikke sa.

Howdan bør forkynnelsen være?

Det jeg har skrevet om informantenes opplevelse av forkynnelsen i høymessen, sier også en del om hvordan de ønsker at forkynnelsen skal være. *Utfordrende* er et uttrykk som går igjen. I samtalene prøvde jeg å få det presisert. Det handler om å ta Bibelen på alvor, ikke bortforklare eller tilpasse budskapet slik at det blir akseptabelt for alle. For sin egen del ønsker de innsikt, konkrete eksempler, inspirasjon og motivasjon til å ta kristentroen på alvor og leve den ut i hverdagen. Noen etterlyser det å lære mer om hva Bibelen sier, og få hjelp til å knytte det til livet her og nå. Anne, 22, sier at det tiltaler ikke å bare fortelle om Guds kjærlighet. Klar visjon og Jesus-forkynnelse tiltrekker.

Forkynnelsen må også engasjere og bruke ord og eksempler som er forståelige og livsnære. Kunstig stemme, vanskelig språk og lite bibelsk substans gjør forkynnelsen kjedelig. Dette nevnes som det negative ved Dnk. De søker noe annet og går der hvor dette blir møtt.

Andre faktorer som avgjør hvor de velger å gå.

Ikke alle uttrykker at de har valgt bevisst; de har gått med venner, eller innfunnet seg i forsamlinger de har hørt godt om, f eks Storsalen. Noen er «på leit» og går forskjellige steder, selv om de ønsker å finne sin menighet.⁴

Flere sier at det er viktig at menigheten har bruk for dem, at de får tjenester som de opplever seg utrustet til, og som er meningsfulle. Siden de anser det som naturlig og riktig å engasjere seg aktivt også i gudstjenestelivet, begynner de ofte å gå regelmessig der hvor de får en tjeneste. Gjennom tjenesten får de mye. Inntrykket de har fra Dnk, er at presten og organisten gjør alt, og at deres forslag om eventuelle forandringer ville bli møtt med skepsis. Noen har konkrete erfaringer med det.

At stilen ikke er stiv, upersonlig, for høytidelig og alderdommelig, er også viktig. Moderne lovsang preger alle de menighetene hvor informantene går. For flere er orgelmusikk og salmer i tradisjonelle, klassiske arrangementer en

grunn til fremmedfølelse. Det gjelder musikkstilen, mer enn selve salmene.

Tidspunktet på dagen er ikke noe som fremheves i samtale, men de fleste synes å forutsette at samlingen ikke er på formiddagen. De fleste går til gudstjeneste på ettermiddags- eller kveldstid. Søndag kl 11.00 er et tydeligvis et dårlig tidspunkt for denne aldersgruppen.

Hva betyr fellesskapet? I samtale kom det fram at det er naturlig å gå der de føler seg hjemme. «Føle seg hjemme» handler om at stilen ikke er for stiv og unaturlig, at samværsformer er gjenkjennelige. De går gjerne der de treffer venner, og/eller der folk er imøtekommende og tar kontakt. Flere har erfart at om de kommer ny til en høymesse, er det ingen som bryr seg.

Tolkning av undersøkelsen. Hvilket budskap kommer fram?

Undersøkelsen og samtale med studentene har tydeliggjort flere forhold som jeg har valgt å systematisere noe. Ingen gir uttrykk for at de går i kirken på grunn av vane, tradisjon eller forpliktelse. Om dette er grunner som teller for eldre generasjoner, kan ikke Dnk regne med at unge voksne overtar disse begrunnelsene - selv om de er kristne og vil høre til i en menighet.

De søker *engasjement, berøring og innlevelse*. Denne ungdomsgruppen har erfart at gudstjenester og møter *kan* engasjere, berøre og utfordre slik at de lever med i det som skjer, og at det gjør noe med dem. De forventer mer enn å høre om hva Jesus gjorde en gang. De vil høre og erfare hva han gjør i dag, og hva han gjør med dem i deres liv og i deres hverdag. Slik jeg oppfatter informantene, bærer de på en lengsel etter å oppleve Guds kjærlighet og glede og bli utrustet til å gi den videre til dem som ikke kjenner Jesus. Forkynnelse som de ikke kan se har betydning for livet, kan betegnes som «bare teori», noe livsfjernt.

Flere uttrykker en klar forventning om at budskapet som formidles, skal være sant, ha bibelsk substans og være utfordrende. Dette oppfattes ikke som en motsetning til engasjement, forpliktelse og følelsesmessig berøring, men heller som flere sider av samme sak. En gudstjeneste skal berøre hele personligheten.

Forkynnelsen i Dnk berører og engasjerer lite, ja, svært lite i følge flere. Den kritiseres for å

være *snill og svevende*, og for å være bare bekræftende. Flere ga uttrykk for stor skuffelse over at prester ikke benyttet anledningen til å forkynne klart om Jesus og invitere ikke-kristne til å ta imot Jesus. Å våge å forkynne klassisk, kristen etikk i samlivsspørsmål ble også fremhevet. Derfor vil de spørre etter prester og lederskap som i hovedsak står for det grunnlaget som de selv ser som avgjørende viktig. De som leder menigheten, må også vise at de vil la det prege forkynnelse, veivalg og strategier. Det er altså ikke postmodernitetens relativisme som tiltrekker, men mer tydelighet, engasjement og mot til å stå for noe. Dette ser ut til å holdes sammen med postmodernitetens vekt på individuell tilnærning og personlig opplevelse.

Erfaringene med høymessen gir ikke forventninger om at behovene blir møtt der. Høymessen oppleves for upersonlig, stiv og fjern.

Men *hvorfor*? Hva skaper denne opplevelsen? *Språk og stemmebruk* har betydning. Informantene forteller at både i liturgi og preken brukes ord som er *vanskelig å forstå umiddelbart*. Det de ikke oppfatter innholdet i, engasjerer og berører heller ikke. Ingen røpet noen forventning om å få utbytte senere – hvis de bare fortsatte å gå til gudstjeneste.

Stemmebruken virker kunstig og oppstyttet, noe som gir inntrykk av at budskapet ikke angår dem. De merker sjelden et synlig personlig engasjement og lurer på om presten tror på det han/hun sier.

For bundet til liturgien. Om informantene anser liturgi som noe godt og nødvendig, mener de at den er *for* bestemt, og menigheten må igjennom den, selv om mye skulle tale for å endre eller kutte noe. Dessuten er liturgien innholdsrik med mange sannheter som man «går igjennom» på kort tid. Det er mer enn de greier å involvere seg i og legge hjertet i. Og det som de ikke greier – eller rekker – å legge hjertet i, får ingen mening. Måten liturgien gjennomføres på gir heller ingen åpning for spontanitet eller at Den hellige ånd skulle kunne ha noe å si som bryter med det planlagte. Dette oppleves som en ufrihet som hindrer et levende møte med Gud. De vil ikke være uengasjerte tilskuere til noe de oppfatter som oppramsing av ubegripelige ord. Dette oppleves kjedelig, og ungdom,

heller ikke kristen ungdom, søker ikke til samlinger der de kjeder seg.

Atmosfæren preget av annerledeshet og høytidelighet. Høymessen foregår i en atmosfære som mange opplever som påtatt og hemmende. Selv om opplevelse av høytid for noen kan være selve grunnen til å oppsøke kirken, bekrefter informantene et generelt inntrykk: Det er svært få i alderen 20-40 som går fast til gudstjeneste for å oppleve dette.

Sang og musikkstil. Alle informantene som går regelmessig til gudstjeneste, går i menigheter som synger moderne lovsanger, for det meste med et populær-musikalsk preg.⁵ Høymessens klassiske musikkuttrykk med orgelet som det dominerende og oftest enerådende instrumentet, er flere av informantene svært kritiske til. Musikk er viktig for yngre generasjoner; den er et språk og identitetsskaper. En stor del av høymessen består av musikk, og hvis dette bærende element oppleves fremmedgjørende, blir fremmedfølelsen stor.

Her er det også viktig å merke seg at moderne lovsang ofte handler om mer enn ulikt sangvalg eller andre instrumenter. I menigheter med moderne lovsang brukes det mer tid til å lovprise og tilbe Gud, og gjennom dette opplever mange en atmosfære av hengivelse og åpenhet for Guds Ånd og et rom for å gi og ta i mot Guds kjærlighet. Ingen informanter forteller at de har hatt slike erfaringer med salmesang.

Behov for fellesskap blir ikke møtt.

Samtalene har vist at unge voksne søker tilhørighet og har behov for kristent fellesskap og kristne venner som de kan dele noe av livet med. Men fellesskap mener de noe mer enn å oppholde seg i samme kirkerom en times tid og delta i en felles liturgi og lytte til samme preken. Fellesskap handler om å snakke sammen, bli kjent og styrke hverandre i tro og tjeneste. En salmebok i hånden og et smil møter ikke behovet for fellesskap.

Ønske om en tjeneste.

Mange av informantene sier at de ser det som naturlig og givende å ha en tjeneste i menigheten sin, også direkte i gudstjenestesammenheng. De har samtidig et inntrykk av at i Dnk

gjør presten og organisten alt. Deres tjeneste og forslag, særlig når det gjelder nyere lovsang, er ikke ønsket, og noen har erfart å bli avvist eller neglisjert. En tjeneste gir tilhørighet og øker forpliktelsen til å fortsette i menigheten også i vanskelige perioder. Flere forteller at de får mye selv gjennom f.eks. lovsangsledelse. Derfor begynner de å gå der det er bruk for dem, og der de kan dele menighetens visjoner og målsetting.

Utblick: Vil gudstjenestereformen svare på utfordringene?

Det kan se ut som verdiene i gudstjenestereformarbeidet vil møte mange av de behov og forventninger som informantene har formidlet.⁶ Målet er en gudstjeneste for alle, og som berører og engasjerer, bl.a. gjennom større lokal frihet og tilpasning og inkluderende, livsnært språk.⁷ Engasjerte kristne ungdommer burde være strategiske og ettertraktete aktører i dette arbeidet.

Men det som er kommet fram i denne undersøkelsen, avdekker noen kollisjonspunkter som bør drøftes åpent. Der gjelder særlig den folkekirkelige visjon, ideologi og praksis.⁸ Vil «folkekirkelig forkynnelse» kalle folk til omvendelse, til å ta et standpunkt og ta imot Jesus? Vil det bli mer bibelsk substans og tydeligere utfordring til kristent liv i hverdagen? Vil arbeidet med mer inkluderende språk og kjønnsnøytrale navn på personene i treenigheten skremme mer enn å tiltrekke dem som er opptatt av at Bibelen ikke omtolkes?

I folkekirken skal man også ivareta dem som kommer i forbindelse med livets store anledninger. De kommer med en forventning om en vakker seremoni, om høytid, annerledeshet og imøtekommenhet. Også for mange trofaste gudstjenestedeltagere er opplevelsen av høytid og hellighet viktig.

De av den etterlyste generasjon som vil gå til gudstjeneste jevnlig, søker ikke annerledeshet, men det gjenkjennelige mht form, musikk, språk, atmosfære. De søker troshjelp for hverdagen mer enn høytid for søndagen. De trenger inspirasjon, kraft, mot, utrustning og opplæring. Dette opplever antagelig de fleste gudstjenestearsvarlige som konkurrerende hensyn. Med en folkekirkelig strategi vinner høytids- og inkluderingshensynet.

Jeg mener å ha sett og påvist at det er alvorlige grunner til at de ungdommene som jeg refererer til, ikke engasjerer seg i Dnk. De har grunnleggende spørsmål som ligger under, selv om de ikke alltid uttrykkes direkte: Hva er en menighet? Er dåpen nok til å bli frelst? Blir alle frelst selv om de ikke tror på Jesus? Er det rom for nådegaver i gudstjenesten? Læres det ut fra Bibelen? Er det rom for ungdommens egne uttrykksmåter? Er ordningene og liturgien så viktig at det personlige og spontane må holdes tilbake? Er kristendom norsk kultur og tradisjon som skal bevares, eller er det radikalt, levende livsfelleskap med Jesus? Hvordan svarer lederkapet i Dnk på slike spørsmål fra mange av sine troende, engasjerte ungdommer?

En spissformulering til slutt: Ungdom som mine informanter representerer, ønsker kulturtilpassede, gjenkjennelige former og utfordring og hjelp til annerledes liv. Erfaringen med Dnk's høymesser er at de der får det motsatte: kulturtilpasset budskap i former som oppleves fremmede.

Referanser:

- Høringsdokument. Reform av kirkens gudstjenesteliv.* Eide Forlag 2008.
Skaar, Tove Rustan: *Inn i tilbedelsen, Den moderne lovsangstradisjonen.* Verbum forlag 2007.

Noter

- 1 Høgskolen i Staffeldtsgate (HiS) ble opprettet i 2004 og videreførte den tradisjonsrike Bibelskolen i Staffeldtsgate. HiS eies nå av Normisjon og Den evangelisk lutherske frikirke. Den tilbyr profesjonsutdanning knyttet til to studieløp: MOL: menighet organisasjon og ledelse og MML: musikk, menighet og ledelse. Begge studieløp gir bache-

lorgrad ved fullført utdanning. MML tilbyr også 4. år med fordypning i utøvelse og gudstjenestep praksis. For skolen er det viktig å ivareta både utdanning, utrustning og karakterbygging. Skolen rekrutterer studenter fra store deler av kirkelandskapet, men de fleste er medlemmer i Dnk.

- 2 *Høringsdokument. Reform av kirkens gudstjenesteliv.* Eide Forlag 2008, s 7.
- 3 I over 20 år, fra den gang skolen var Indremisjons-selskapets Bibelskole, har jeg hatt god anledning til å gjøre meg kjent med hvordan disse ungdommene tenker og handler i forhold til gudstjenestelivet i Dnk. Jeg har foretatt mange uhyttelige undersøkelser i form av håndsopprekninger for å se hvor mange studenter som går til høymesse i Dnk. Resultatet er talende. Svært få, gjerne mellom én og tre i hvert kull på rundt 60 studenter, går regelmessig til høymesse eller andre tradisjonelle gudstjenester i Dnk. På HiS har jeg i 5 år undervist i faget Kristen Spiritualitet. Et av arbeidskravene i faget innebærer rapport og refleksjon fra besøk i ulike typer gudstjenester og menighetssamlinger, hvorav ett besøk i en gudstjeneste i Den norske kirke er obligatorisk.

Jeg har lest ca 300 slike oppgaver. Den gjennomgående erfaring som oppgavene reflekterer, er at ved vanlige høymesser er det forholdsvis få til stede. De beskrives som eldre. Som regel er det ikke ungdom til stede utenom dem selv, men der kan være dåpsfamilier med barn og yngre mennesker. Inntrykket etter å ha lest disse oppgavene danner et bakteppe for denne undersøkelsen.

- 4 Jeg har ikke spurt eksplisitt hvor de går til gudstjeneste. Ut fra samtalene vet jeg likevel at Storsalen, Oslo Misjonskirke, Abildsø, Filadelfia og F2 i Fagerborg kirke er de mest aktuelle stedene.
- 5 For en nærmere beskrivelse og drøfting av moderne lovsang, viser jeg til min bok *Inn i tilbedelsen, Den moderne lovsangstradisjonen.* Verbum forlag 2007.
- 6 *Høringsdokument. Reform av kirkens gudstjenesteliv.* Eide forlag 2008, s 17.
- 7 Ibid. s 13,17 og 21.
- 8 Selv om folkekirkebegrepet kan forstås forskjellig, synes man likevel å være enige om at kirken – og dermed gudstjenesten - skal være «åpen og inkluderende». Alle skal føle seg hjemme, og kirken skal «være der» når det er behov for den. Kirken skal betjene folket ved spesielle begivenheter. Alle døpte er fullverdige medlemmer; de tiltales og omtales som kristne.

Bibelhermeneutikk for barn¹



AV KRISTIN MOEN SAXEGAARD

Kristin.M.Saxegaard@mf.no

Bibelen er ingen barnebok. I alle fall ble den ikke skrevet som det opprinnelig. Den ble skrevet av og for menn og tolket i en helt andre historiske og sosiale forhold enn dem vi har i dag. Dette er utfordringer som gjør at når vi som voksne leser Bibelen, lærer vi oss noen grep for å forstå den boken vi kaller hellig tekst.

- Vi lærer oss å lese delene i lys av helheten.
- Vi leser Det gamle testamente i lys av Det nye testamente.
- Vi leser loven i lys av evangeliet.
- Vi skiller mellom sentrum og periferi.

Voksenhermeneutikk

Mange voksne har et passivt forhold til kirka og kjenner ikke lenger tilhørighet til kristen tro for egen del. Likevel har de et ønske om at barna deres skal bli kjent med de kristne trossannheter og med Bibelens fortellinger. Derfor er det fortsatt svært mange som bærer barna sine til dåp, og som ønsker å lese kristen barnelitteratur for barna sine. Hvordan hjelper trosopplæringen disse foreldrene som ikke helt vet hvor de skal begynne?

Min erfaring er at mange slike foreldre føler seg underlegne i forhold til egen kompetanse og evne til å tro slik de tenker de «virkelig» troende gjør. Mens andre, og kanskje vel så mange, synes det er vanskelig å innta rollen som «forkynner» for en kristendomsforståelse og bibelfortolkning de ikke selv kan stå inne for. I stedet for formidlingsglede ender de gjerne med forlegen taushet.

Sannheten er at de færreste troende og aktive bibellesere leser Bibelen bokstavelig fra perm til perm. Alle har kanskje ikke en spikret definisjon på hva slags bibelsyn de har, men mange kjenner seg godt igjen i det vi kaller et personalt bibelsyn. De forstår Bibelen som *hellig* og som *åpenbaring* på den måten at de mener tekstene ble skrevet av mennesker som kunne fortelle om helt spesielle åpenbaringer fra Gud, enten gjennom konkret erfaring eller mer som en visjon, men at disse åpenbaringene ble forstått og gjenfortalt ut fra de historiske betingelsene menneskene levde under. Åpenbaringen og teksten som forteller om åpenbaringen er derfor aldri helt identiske.

Videre må vi ta med at de nedskrevne tekstene har vært gjenstand for en lang og uoversiktlig overleveringsprosess hvor noen av de opprinnelige kildene er falt bort, mens nye tolkninger er blitt lagt til. Det vi i dag sitter igjen med, er derfor kun bruddstykker av den opprinnelige åpenbaringsteksten. Et personalt bibelsyn forutsetter dermed at Bibelen *inneholder* gudsåpenbaringer, men at ikke alle bibeltekster nødvendigvis *er* åpenbaring.

Alt dette er problemstillinger knyttet til Bibelen som hellig og historisk tekst. Disse problemene kommer før vi i det hele tatt begynner å snakke om hva som er sentrum og hva som er periferi. Da er vi inne på det som omhandler tekstens innhold, noe som byr på minst like store utfordringer.

Hva forteller vi barn?

Hva så med barna? Til barna sier vi noe ganske annet. Til barn gjenforteller vi gjerne Bibelen uten noen form for lyssetting.

- Vi serverer dem fortellingene som om alle var historisk sanne.
- Vi gjør Bibelen til en faktabok om Gud.
- Vi harmoniserer tekstene slik at de henger sammen, så summen av det som fortelles blir sannheten om Gud – fra a til å.
- Vi forteller som om alt i Bibelen er like riktig og like viktig.
- Vi gir uttrykk for at «Guds ord» er å lese Guds egne tanker.

Da sønnen min felte tenner, fikk storesøstre hans ham til å tro på tannfeen. Jeg synes det var litt ubehagelig. Jeg liker ikke å lure unger, prøve å få dem til å tro noe jeg selv er helt overbevist om at ikke er sant. Slik har jeg det med bibelfortellingene også. Jeg får meg ikke til å si til barn at det er sant at

- verden ble skapt på 7 dager.
- Methusjalah ble hele 969 år.
- Noa klarte å finne et par av hver dyreart til arken sin.

Jeg får meg ikke til å si det, fordi jeg selv ikke tror det var slik det skjedde, men – enda viktigere – fordi poenget med fortellingene ligger et helt annet sted, og *poenget* er vel verdt å få med seg.

Barnetro er noe vi liker å verne om i vår kirke, og mange mener det er viktig å la barn få ha barnetroen sin i fred. Men barn oppdager selv, ganske tidlig, at bibelfortellingene ikke alltid er så enkel å forstå.

– Hvis Noa tok bare ett par hunder inn i arken, spurte datteren min da hun var 9, hvilken rase tror du han valgte? Og – Hvem var det dyret som ble ofret rett etterpå? Hva var vitsen med å ta inn to av det slaget? Var det liksom dinosauren, som døde ut? Og så begynner de å plukke fra hverandre, og det er ganske lett, for det er mye som ikke stemmer, sånn rent matematisk. Lenge før de er 12, har de latt Darwin vinne kampen om utviklingslæren og forkaster hele Bibelens budskap. – For det er jo ikke sant, er det vel?

Det er trist når store barn forlater barnetroen sin av så enkle grunner. Bibelens sannheter er for dyrebare til at de skal kunne avspises med forenklet evolusjonsteori. Dessuten lager vi oss selv nye og store utfordringer når vi forenkler Bibelens budskap på denne måten. For mens vi voksne tillater oss å lese bibeltekstene gjennom briller av historisitet, sentrum og periferi, gir vi barna våre bilder som er absolutte og ufravikelige, enten det fortelles om Gud som aktivt utsletter hele byer i sin brennende harme, eller det fortelles om en Gud som bare er taus og ikke griper inn når Jefthas datter ofres av sin egen far.

To spørsmål jeg stiller når jeg leser bibellitteratur for barn er: Hvem forventer vi er lesere av denne litteraturen? Foreldre og andre voksne som forutsettes trygge i troen selv, eller også til de litt mer perifere? Og hva ønsker vi at barnetro skal være? På 50-70-tallet var alt så mye enklere. Da regjerte Mia Hallesby, Anne de Vries og Margrethe Munthe. De var klare og tydelige på at barneforkynnelse var morallære, først og fremst. Skal vi fortsette å lære barn kristen tro slik besteforeldregenerasjonen lærte det? Trygt og godt – hvis du er lydig og snill og gjør som Gud vil? Eller finnes det bedre alternativ, som klarer seg mot evolusjonsteori, og som også de litt mer avventende foreldrene orker å lese?

Tradisjonell formidling i en postmoderne tid

Besteforeldre er klart de ivrigste kristendomsformidlerne for barn. De er også den sterkeste kjøpergruppa av barnelitteratur og barnebibler. Det er derfor fristende, og kanskje også økonomisk nødvendig, å lage barnebøker som tekkes nettopp besteforeldregenerasjonen. Besteforeldre er også klart en stor resurs i trosopplæring. Trosopplæringen i hjemmet er, som all forskning viser, noe av det viktigste og mest utslagsgivende barn kan få med tanke på senere kirkelig tilhørighet. Ære være besteforeldrene for det.

Samtidig har en del ting endret seg nokså radikalt de siste 30 årene.

Den postmoderne tidsalder kom til Norge en gang på 70-tallet og gjennomskuet troen på at historien var mulig å rekonstruere, og også at

det var mulig å meisle ut den *ene* objektive sannheten.

Norge og Skandinavia har gjennomgått en stor grad av sekularisering og er i dag blant de mest sekulære land i verden.

Samtidig er religionene kommet nærmere, og både religionsdialog og kirkelig økumenikk er mer fremtredende i samfunnet nå enn før.

Disse endringene innebærer at vi har fått en nedtoning av de gamle, selvsagte og vedtatte sannhetene, samtidig som det har åpnet for større religiøs frimodighet hos det norske folk. Disse samfunnsendringene byr på konkrete utfordringer som gjør at vi ikke kan formidle kristen tro på akkurat samme måte som for 30 år siden. Jeg skal nevne to slike utfordringer:

For det første utfordrer den måten vi tenker eksklusivitet på. Kristendommen, slik den ble praktisert i Norge hele forrige århundre, var preget av å være nokså eksklusiv. Den kristne barnelitteraturen har vært nokså ureflektert når det gjelder å omtale dette. Mye av forkynnelsen forholder seg til en innenfor/utenfor-tematikk, hvor «vi» er frelst, og «de andre» skal inviteres inn. «Alle, alle vi ha med til himmelen.» Det er også nokså vanlig med fortegnede fiendebilder. Da jeg underviste teologistudenter på Menighetsfakultetet om «barnet og Det gamle testamente», og vi hadde om Noas ark, var samtlige studenter overbevist om at det stod i Bibelen at Noa ble plaget av folk som så på han mens han holdt på å bygge. Denne enigheten var så massiv at jeg ble usikker. Hadde jeg oversatt det? Vi måtte bla opp og sjekke sammen. Det står ikke et ord i 1 Mosebok om noen som plaget. Det må ha vært alle studentenes tidligere barnebibler eller forkynnelse de har hørt som barn, som hadde gitt dem disse tankene. Muligens for å gjøre tanken om utryddelse forståelig. Samtidig skaper denne fremstillingen en tanke om at fienden, eller de slemme, er det ikke så farlig med. De kan ha det så godt.

Mange barnebibler er snare med å lære barn at Gud er på deres side mot fienden, enten det handler om å felle Jerikos murer og «hele byen» blir utryddet, eller det handler om å drepe den dumme, hedenske Goliat. Vi finner også mange eksempler på nokså fortegnende bilder av fariseere og vantro jøder i barnefortel-

linger fra evangeliene. I tillegg til å bygge under for et langt sterkere fiendebilde enn det Bibelen selv har, gir gjenfortellingene også inntrykk av at Gud alltid er med og alltid kan ordne opp for den som er på den riktige siden.

Et annet felt den tradisjonelle barneforkynnelsen utfordres på, er barns forhold til autoriteter. Barn i dag lærer å tenke selv, og å tenke demokratisk og solidarisk. Verken foreldre eller lærere er absolutte autoriteter lenger, heller ikke Bibelen. Når Bibelens ord ikke stemmer med erfaringen, tas den ikke i samme grad til etterretning som tidligere. Bibelen får gjennomslag i de tilfeller den stemmer overens med erfaringen, men tas i mindre grad bokstavelig som etisk norm. En tradisjonell barneforkynnelse kan fortsatt gi grunnlag for en barnetro, men jeg redder det er en barnetro som i liten grad er rustet for livet, ikke bare voksenlivet – men barnets eget liv og hverdagslige erfaringer. Jo flere barn som lever under andre rammer enn den tradisjonelle kjernefamilien, og jo flere barn som har en venninne eller venn som heter Dalal eller Mir, desto mer kreves det av bevisstgjøring, nytenkning og hermeneutiske refleksjoner i møte med den kristne barnelitteraturen.

Fortellingene som kulturarv og livstolkning

Et alternativ til en tradisjonelle «bibeltro» formidling av Bibelen for barn er å se på bibelfortellingene som en sentral kulturskatt, som en del av kulturarven. Denne måten å forstå Bibelen på stemmer godt med hvordan Bibelen formidles i RLE-faget i skolen.

De kristne grunnfortellingene blir fortsatt regnet som en del av den norske identiteten. Og de siste tiårene er Bibelens fortellinger kanskje blitt viktigere enn noen sinne. Det gamle testamente knytter sammen tre verdensreligioner. Vi deler bibelfortellinger med både jøder og muslimer. Fortellingene gjør oss alle til Abrahams barn. Vi hører sammen.

Det er viktig å kjenne til kulturarven for å forstå samfunnet vi er en del av. Det er viktig å kjenne slitesterke fortellinger om Gud og mennesker for å forstå oss selv. Livstolkning kaller vi det. Fortellingene ruster oss til å leve livene våre, kjenne oss igjen, lære og gjøre kloke valg,

være en del av fellesskapet av mennesker gjennom alle tider.

Da jeg var liten gutt og gikk på skolen, da hendte det at vi guttene sa:

Lærer, vær grei fortell et av dine eventyr, du vet det er det eneste vi vil ha.

Og det hendte at læreren var grei og ikke orket å svare nei,

Og alle små hodene ned på pulten glei.

Da skjønte alle sammen at vi var lykkelige, da skjønte alle sammen at lærer'n forstod

At alle små er nødt til å høre eventyr hvis man skal kunne vokse og bli stor.²

Mange vil være enige i at bibelfortellingene er slike viktige livsfortellinger. Men er det, sett fra kirkens side, tilstrekkelig at vi behandler Bibelen som en kulturskatt på linje med folkeeventyrene fra Asbjørnsen og Moe? Mister vi ikke da helt grepet om Bibelen som «hellig tekst» og «Guds ord»?

Bibelfortellingene som bilder

Mange synes det er problematisk å lese Bibelen først og fremst som et litterært verk. De synes det blir å redusere Bibelen som hellig tekst. Men hva annet er egentlig bibelteksten, enn litteratur? Den jødiske teologen Adele Berlin skriver i innledningen til sin metodebok i litterær bibelanalyse hva vi egentlig kan si om bibelfortellinger:

Å lese fortellingen om Abraham er som å se på et maleri av eple. Vi kan studere maleriet, vurdere eplets form og farge, like eller mislike det, bli sulten av å se det; det kan minne oss om mormors eplehage; vi kan assosiere det med epler vi kjenner fra virkeligheten. Men vi kan ikke plukke det ned fra bildet og spise det. Bildet av eplet er bare et bilde. Og det sier ingen ting i seg selv om det finnes epler i virkeligheten eller ikke, om epler er røde eller blå i virkeligheten. Slik er det også med Abraham. Vi kan se ham for oss der han går på veien til Moria berg. Vi kan føle med ham eller la oss provosere. Han minner oss kanskje om noen vi kjenner – eller vår egen erfaring om den tilsynelatende uforståelige og harde Gud. Men vi kan ikke ta Abraham til side og snakke med ham, spørre ham ut om hvordan det gikk

etterpå. Fortellingen om Abraham sier faktisk ingen ting om det fantes en virkelig Abraham en gang eller ikke. Fortellingen er bare en fortelling; den bringer oss aldri tilbake til historien.³

Dette er den ubarmhjertige sannheten om alle fortellinger, også bibelfortellingene, at de ikke er noe annet eller mer enn fortellinger, rent teknisk sett. Samtidig vil jeg ikke gi søsteren min rett i at fortellingene er *bare*. Riktignok har mange troende erfaringer av Gud, som går utenfor bibelfortellingene. Men for å forstå de kristne sannhetene, om skapelse, inkarnasjon og frelse, er vi avhengig av fortellingene rundt. Ellers blir det bare abstrakte termer. Og ikke nok med det: Fortellingene kommer gjerne i bruk når det viktigste skal sies. Når det ikke lenger er mulig å sette rene ord på ting, når definisjonene glipper og forklaringene stilner, da kommer fortellingene. De er et middel for å få fram de dypeste sannhetene. Bibelen selv bruker fortellinger når noe viktig skal bringes frem:

I begynnelsen, når forholdet mellom Gud, verden og mennesket skal settes, da fortelles det om himmel og jord og Adam og Eva. Selvsagt er Eden-fortellingen bare en fortelling; det var ingen øyenvitner som skrev da Adam lå der i sin dypeste søvn. Men Eden-fortellingen er ikke *bare*. Den forteller sant om det å være menneske, om kjærlighet, ensomhet, fri vilje, overmot, velsignelse, hat, sjalusi og frykt. Hva mer kan vi forlange?

Kong David må ha vært en egenrådige herre som ingen klarte, eller kanskje ingen turde, å snakke til fornuft gjennom rasjonelle formåninger. Når det virkelig gjaldt som mest, og det gjorde det opptil flere ganger med David, kom det kloke mennesker til ham og fortalte ham fortellinger. Oppdiktete fiktive historier. En gang kom profeten Natan og fortalte om en bonde som eide et eneste lam. En annen gang kom en kvinne utkledd som fattig enke og fortalte sin oppdiktete historie. Slik fikk de lokket David ned fra sin høye trone og fikk ham til å innse sine egne feilgrep.

Når det vanskeligste skal forklares, som Gud og det ondes problem, da forteller Bibelen om Noa og om Job. Og selv om vi fortsatt ikke for-

står etter å ha lest, så blir vi kanskje litt klokere likevel.

Da de lærde spurte: «Hvem er min neste?» eller: «Hvor er Guds rike?» begynte ikke Jesus å liste opp, forklare og peke rundt seg. Nei, Jesus fortalte en lignelse som satte alt på hodet og sa mye mer enn det folk egentlig var ute etter å vite.

Fortellingene er ikke *bare* fortellinger. De får oss til å åpne oss for nye perspektiv; de er bilder på de viktigste sannheter i livet. Fortellingene er skatter.

Barnehermeneutikk

Det er grenser for hvor mye hermeneutisk snakk en skal påføre barn. Det sier seg selv. Men teologi er ikke statisk. Heller ikke barne-teologi. Jeg tror vi tar grundig feil dersom vi mener at innholdet i barneforkynnelsen er gitt, og at vi kan snu bunken og gjenta akkurat det samme som ble sagt for 40 år siden, like lite som vi kan forvente at barna og foreldrene deres forholder seg til et samfunn og barneoppdragelsesideal å la 1960. Det er nødvendig med en refleksjon og noen enkle grep som gjør at barnelitteraturen kan få en dynamikk som ligner den vi finner i Bibelen selv. En trenger ikke gå så langt for å finne disse grepene. Bibelen er full av dem.

Vi kan lære av alle innledningene vi finner i urhistorien og fedrefortellingene. Alle *toledot'*ene. «Dette er fortellingen om,» begynner svært mange fortellinger i 1 Mosebok med – fortellingen om da jorda ble skapt, fortellingen om Noa og hans ætt, fortellingen om Abraham. *Toledot'*ene går igjen som et mønster, som et «Det var en gang.» Det minner oss at dette er fortellinger satt i system, i en egen fortellings-sjanger, som viser at disse fortellingene er noe ganske annet enn moderne historieskriving.

Barnebibelforfattere kan med fordel lære av, ta vare på og dyrke det *fantastiske* som fortelles i Bibelen – og all humoren. Det er ganske uheldig å bli 969 år. Det er ganske vanvittig å se for seg Noas båt, med absolutt *alle* dyrearter inni. Det er lov å la barna lure på om det er spøk, eller om alt som står er ramme alvor. Det er lov å la det forbli litt underfundig, når Bibelen selv ikke svarer.

Barnebiblene trenger ikke fortelle om Guds alltid tydelige plan når bibelfortellingene ikke selv gjør det. Bibelen fremstiller en langt mer dynamisk Gud enn noen barnebibel jeg har sett, tør våge seg på. Bibelen selv åpner for mye mer undring rundt Guds vesen og Guds nærvær enn det barnebiblene gjør. Dersom vi leser bibelfortellingene nøye, ser vi raskt at fortellingene handler mer om mennesker enn de gjør om Gud. De forteller mye om lengsel etter Gud, men ikke alltid om Gud selv. Vi er så vant til å lese Gud inn i tekstene at vi ser Gud over alt. Men Gud er svært lite til stede både i Esters og Ruts bok, i Jakob- og Josef-fortellingen, i David-fortellingene og i mange andre fortellinger. Bibelen sier dermed implisitt at ikke alt som fortelles i Det gamle testamentet, nødvendigvis er Guds vilje, verken når salmisten klagger over fienden, når Jefta holder sitt løfte, og kanskje ikke heller når fortelleren hevder det var Guds vilje at hele byer ble utslettet med dyr, kvinner og barn. Det som er sikkert, er at selv om ikke alt var Guds vilje, så var Gud likevel glad i sitt folk.

Framfor alt: Bibelen har 4 fortellinger om Jesus, fire fortellinger som er uforenelige nok til at selv et barn skjønner at ikke alle kan være helt korrekte. Minst 3 av dem må være tolkninger. Barnebiblene forteller alltid bare *en* Jesus-fortelling.

Et siste poeng er mangfoldet. Bibelen inneholder et stort fortellingsmangfold, om livet og om Gud. Barnebiblene trekker gjerne fra de fortellingene som handler om snille og modige gutter som stoler på Gud og får det godt i livet.⁴ Gjerne som prins eller noe annet fint. Det finnes en rekke fortellinger i GT som ikke ender lykkelig, hvor Gud tilsynelatende ikke hører eller urett blir begått. Etter mitt skjønn er det ikke riktig at alle vanskelige fortellinger om gudsfravær, urett og overgrep skal ties i hjel. Det gir liten troverdighet dersom barneforkynnelsen ikke setter ord på noen av de vanskelige sidene i livet, men bare handler om en Gud for de gode dagene. Det kan føre til et misforstått gudsbilde om at Gud er der bare for de gode dagene. Ved å åpne opp for mangfoldet innrømmer vi overfor barna at livet er mangfoldig, og at til og med Gud er mangfoldig, at noen

fortellinger om Gud er vanskelig å forstå, men at det aldri er hele sannheten om Gud. Det er alltid er mye mer å si. Vi blir egentlig aldri ferdig. Alternativet til et mangfoldig Guds bilde blir et bilde som kan tillempes, avgrenses og kontrolleres. Det blir raskt ubrukelig. De fleste voksne har et bibelsyn og et gudsbilde som tilsier at Gud er større enn deres fatteevne, og større enn det Bibelen kan forklare. Jeg tror barn også kan forstå dette, ganske lett, dersom de bare fikk muligheten.

Det å skulle forstå Bibelen som litteratur og fortelling utfordrer selvsagt bibelsynet til noen og enhver, særlig det bibelsynet vi voksne gjerne tillegger oss på vegne av barna.⁵ Men det finnes nok av eksempler som viser at når barneforkynnelsen og litteraturen skal gå inn og «redde» bibelfortellingen, skaper det gjerne nye, minst like store problem. En stor utfordring for mange ungdommer er at de må «avlæres» noen av barnetroens grunnsannheter før de kan fortsette å tro, fordi de erfarer at barnetroens sannheter ikke stemmer med livet.

Noter

- 1 Teksten er opprinnelig et foredrag holdt på Trosopp-læringskonferansen 09.
- 2 De lillos: «Eventyr» i *Før var det morsomt med sne*. Sonet Norsk Grammofon A.S. (1987).
- 3 Adele Berlin: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Bible and Literature Series, 9. Sheffield: Almond Press, (1983).
- 4 Se Kristin Moen Saxegaard, «Når Gud angrer *nesten*». *Prismet* 2/2009.
- 5 Se Astri Ramsfjell: «Gudsbilder i barnelitteraturen» i *Barnet i teologi og kirke*. Red. Olav Hognestad og Dagfinn Rian. Trondheim: Tapir.

Sammendrag

Jeg spurte innledningsvis: Hva slags barnetro vil vi at barnebibellitteraturen skal gi? Og hvem ønsker vi å nå som lesere og formidlere av kristen barnelitteratur?

Veldig mange voksne har en barnetro de ser på med godhet og nostalgi, men som det er lenge siden de anså som relevant for livet. I stedet for å bidra til en slik barnetro som en blir nødt til å korrigere eller til og med legge bort når en blir ungdom og voksen, trenger vi en barneteologi som gir en enkel nok tro tilpasset barnet, men som likevel ikke er en annen enn den en senere forhåpentligvis skal leve med. Vi trenger barnebibler som disse voksne kan føle seg fortrolig med, og fremfor alt trenger vi barnebibler og en barnebibelhermeneutikk som opplevdes troverdig for det store barnet, selv etter fylte 12 år. Darwin var blitt et kjent begrep, og verden har rukket å rase noen ganger. Barnehermeneutikk må gi rom for at det er mye vi ikke forstår, men at Bibelens mange fortellinger gir oss glimt av Gud og forteller oss noe sant om hvem Gud er og hvem vi er. En slik tilnærming til Bibelen kan gi grunnlag for en barnetro som varer inn i voksenlivet.

EX LIBRIS BOKANMELDELSER

Berit Okkenhaug:

Når jeg skjuler mitt ansikt. Perspektiver på skam.

Oslo: Verbum forlag 2009, 160 s.

Det er viktig at det skrives om skam. Da skammens vesen er å skjule seg – og da skam og skamfølelse ofte er gjemt bak andre lettere tilgjengelige følelser, begreper og strategier – trengs det at noen skriver dette frem i lyset. Det har Berit Okkenhaug gjort på en klok måte i boken «Når jeg skjuler mitt ansikt. Perspektiver på skam.»

Det er riktignok kommet en del litteratur om skam de senere årene. Noe er også skrevet ut fra en norsk kontekst. Denne bokens særpreg er at den kombinerer allmenne perspektiver med en kirkelig og teologisk drøfting. Berit Okkenhaug skriver selv i forordet «*Jeg håper boken kan leses av mange som har lyst til å lære mer om seg selv og sine egne reaksjoner, kanskje spesielt i lys av kristen oppdragelse og forkynnelse.*»

Boken er delt i to. Den første delen er en beskrivelse av skam som fenomen, hvor begrepet belyses fra forskjellige perspektiver. Den andre delen ser på skammen i teologi og kirke og avslutter med noen sjelesørgeriske refleksjoner.

Del 1 tar først for seg skam i et psykologisk perspektiv. Utviklingspsykologi, selvpsykologi, affektteori og objektrelasjonsteori får være ulike stemmer for å beskrive skammens dynamikk og opprinnelse i et menneske. Skam blir videre diskutert i forhold til andre relaterte begreper som sjenanse, flauhet og melankoli. Deretter blir skam behandlet i et etisk lys. Her gjøres det skjelninger mellom skyld og skam i forhold til opprinnelse og reaksjonsmønster – og, ikke minst, i forhold til hvordan skyld og skam skal møtes. Samtidig legges det vekt på at skammen også befinner seg på etikens område. Berit Okkenhaug skriver: «*Moden etisk holdning vil også innebære at en kjenner skam når en gjør noe som skader en annen.*».. «*Skammen bygger en emosjonell relasjon til dem vi blir skyldige*

i forhold til.» I lys av dette taler forfatteren om moralsk skam. Denne formen for skam binder mennesker sammen og gjør at man viser hensyn og skjelner mellom det gode og det onde.

Det neste perspektivet er sosiologisk og kulturelt. Skammens ansikter i vårt norske, vestlige, men også multikulturelle samfunn trekkes frem. Å kjenne kulturen beskrives som nødvendig for å tyde skammens tegn og oppdage dens skjulesteder. Skammens skjulesteder får for øvrig et eget kapittel med fokus på hvordan skammen kan ligge bak andre mer tilgjengelige følelser og strategier som for eksempel skyld, sinne, martyrrolle og perfektjonisme.

Noe av bokens styrke er at den behandler skam bredt. Okkenhaug gjør en viktig distinksjon mellom nådeløs skam, diskresjonsskam og moralsk skam. Men da disse fenomenene også kan eksistere parallelt eller sammenvevd hos det enkelte menneske, er det viktig med en fremstilling som nettopp holder dem sammen. Her bidrar forfatteren til en opprydning i begreper, samtidig som hun behandler begrepene og de ulike fenomenene som overlappende og delvis interagerende. Okkenhaug gjør et poeng ut av at skam ikke bare er nådeløs og destruktiv, men at det også finnes en sunn skam, som kan virke sosialt regulerende og være del av en moden personlighet som tar hensyn til andre mennesker. Nyansene viser klokskapen i boken.

Del 2 tar for seg skam i et bibelsk perspektiv og i kirken og tradisjonen. Forfatteren sier selv at dette er den minst bearbejdede delen. Avsnittet er ment som «*forsøksvise antydninger inn i et temafelt som jeg håper andre kan ta tak i og arbeide videre med.*» Man kan argumentere for at delen av den grunn burde vært kuttet ut, men jeg vil likevel hevde at avsnittene rommer mange viktige poenger. Her kommer sjelesørgerisk erfaring og psykologisk kunnskap inn som kritisk røst til teologi og tradisjon – som for øvrig også kjennes godt fra innsiden. Jeg vil håpe at ikke bare andre, men også forfatteren

selv vil jobbe mer med dette. Det kan imidlertid innvendes at det i dette avsnittet i stor grad er en bestemt tradisjon forfatteren går i samtale med. Det fokuseres på forkynnelse av skyld, ydmykhet, høye idealer og moralske stigma. Kanskje gjør dette at den yngre garde kjenne seg mindre igjen?

Teksten inneholder mange skjønnlitterære sitater. Noen ganger oppleves dette umotivert, nesten forstyrrende inn i sammenhengen. Mens andre ganger blir det som en god eksemplifisering. Uansett: Sitatene illustrerer hvordan andre har slitt med skam. Sammen med eksempler fra sjelesorgrommet (konstruerte sådanne), og med gjennomgang av bibelske personligheter, presenteres leseren for konkrete mennesker som skammer seg. Det gir ikke bare kjøtt og blod til de faglige perspektivene, men kan også gjøre veien til aksept av egne skamerfaringer kortere.

Boken er på knappe 150 sider. Det er ikke veldig mye, og følgelig behandles deler av stoffet noe overflatisk. Særlig i del 2 kan teksten til tider virke oppramsende. For mange tema blir puttet inn på liten plass. Tråden mistes gjennom avsnittet, og diskusjonen føres ikke frem. Fordelen med denne oversiktsstilen er imidlertid at den dekker mange aspekter basert på et stort tilfang av litteratur. Er man ytterligere interessert er det mulig å kaste seg over litteraturlisten.

Jeg anbefaler boken. Den er skrevet i et enkelt språk, og er ment som en innføringsbok. Jeg tror at imidlertid at det vil være noe å hente også for den som har lest noe om skam fra før.

Anne Austad ologisk og kulturelt. Skammens ansikter i vårt norske, vestlige, men også multikulturelle samfunn trekkes frem. Å kjenne kulturen beskrives som nødvendig for å tyde skammens tegn og oppdage dens skjulesteder. Skammens skjulesteder får for øvrig et eget kapittel med fokus på hvordan skammen kan ligge bak andre mer tilgjengelige følelser og strategier som for eksempel skyld, sinne, martyrrolle og perfeksjonisme.

Noe av bokens styrke er at den behandler skam bredt. Okkenhaug gjør en viktig distinksjon mellom nådeløs skam, diskresjons-

skam og moralsk skam. Men da disse fenomenene også kan eksistere parallelt eller sammenvevd hos det enkelte menneske, er det viktig med en fremstilling som nettopp holder dem sammen. Her bidrar forfatteren til en opprydning i begreper, samtidig som hun behandler begrepene og de ulike fenomenene som overlappende og delvis interagerende. Okkenhaug gjør et poeng ut av at skam ikke bare er nådeløs og destruktiv, men at det også finnes en sunn skam, som kan virke sosialt regulerende og være del av en moden personlighet som tar hensyn til andre mennesker. Nyansene viser klokskapen i boken.

Del 2 tar for seg skam i et bibelsk perspektiv og i kirken og tradisjonen. Forfatteren sier selv at dette er den minst bearbejdede delen. Avsnittet er ment som *«forsøksvise antydninger inn i et temafelt som jeg håper andre kan ta tak i og arbeide videre med.»* Man kan argumentere for at delen av den grunn burde vært kuttet ut, men jeg vil likevel hevde at avsnittene rommer mange viktige poenger. Her kommer sjelesørgersk erfaring og psykologisk kunnskap inn som kritisk røst til teologi og tradisjon – som for øvrig også kjennes godt fra innsiden. Jeg vil håpe at ikke bare andre, men også forfatteren selv vil jobbe mer med dette. Det kan imidlertid innvendes at det i dette avsnittet i stor grad er en bestemt tradisjon forfatteren går i samtale med. Det fokuseres på forkynnelse av skyld, ydmykhet, høye idealer og moralske stigma. Kanskje gjør dette at den yngre garde kjenne seg mindre igjen?

Teksten inneholder mange skjønnlitterære sitater. Noen ganger oppleves dette umotivert, nesten forstyrrende inn i sammenhengen. Mens andre ganger blir det som en god eksemplifisering. Uansett: Sitatene illustrerer hvordan andre har slitt med skam. Sammen med eksempler fra sjelesorgrommet (konstruerte sådanne), og med gjennomgang av bibelske personligheter, presenteres leseren for konkrete mennesker som skammer seg. Det gir ikke bare kjøtt og blod til de faglige perspektivene, men kan også gjøre veien til aksept av egne skamerfaringer kortere.

Boken er på knappe 150 sider. Det er ikke veldig mye, og følgelig behandles deler av stof-

fet noe overflattisk. Særlig i del 2 kan teksten til tider virke oppramsende. For mange tema blir puttet inn på liten plass. Tråden mistes gjennom avsnittet, og diskusjonen føres ikke frem. Fordelen med denne oversiktsstilen er imidlertid at den dekker mange aspekter basert på et stort tilfang av litteratur. Er man ytterligere interessert er det mulig å kaste seg over litteraturlisten.

Jeg anbefaler boken. Den er skrevet i et enkelt språk, og er ment som en innføringsbok. Jeg tror at imidlertid at det vil være noe å hente også for den som har lest noe om skam fra før.

ANNE AUSTAD

Schipani, D.S. &

Dawn Beuckert, L (eds.): Interfaith Spiritual Care.

Understandings and Practices.

Ontario: Pandora Press 2009, 319 s.

Våre vestlige samfunn blir stadig mer pluralistiske og multireligiøse. Dette merkes også innenfor sjelesorgfaget. Sjelesørgere ute i feltet stilles overfor typer av utfordringer som var sjeldne eller helt fraværende bare noen tiår tilbake: Hvordan møter jeg en muslim som er i dyp sorg etter tapet av sine nærmeste og spør presten om hjelp? Eller hva gjør jeg når en buddhist eller hindu med dype røtter i egen trospraksis spør om jeg som kristen sjelesørger vil be om guddommelig trøst i en vanskelig sykdomskrise? Kan jeg be en bønn «i Jesu navn»? Eller bør jeg av hensyn til den andres tro formulere meg annerledes? Kan jeg lyse den apostoliske eller den aronittiske velsigelsen over syke eller sørgende? Viser jeg tilbørlig respekt for den andre hvis jeg gjør det? Og hva med min egen religiøse og personlige integritet?

Spørsmålene er mange, og de er ikke av det enkle slaget. I alle fall ikke når de melder seg dypt nede i konkrete livssituasjoner der mennesker lider og er i stort behov av hjelp. For når en nødlidende ber om hjelp, kan ikke en kristen sjelesørger snu ryggen til. Men hvilke svar er gyldige, og hvilke typer praksis er legitime og innen rekkevidde? Det er slike spørsmål boka *Interfaith Spiritual Care. Understandings and practices* tar opp. Den anbefales herved til studium og samtale for alle som kjenner den multireligiøse virkeligheten som utfordring i tjenesten. Her er mye å lære og minst like mye å fundere videre på.

Boka er utgitt i samarbeid med *Society for Intercultural Pastoral Care and Counseling*, en internasjonal sammenslutning av sjelesørgere og pastoralteologer som er særlig opptatt av de nye utfordringer som det multireligiøse samfunnet stiller sjelesorgen og diakonien overfor.

De problemstillinger den tar opp er høyaktuelle også i norsk kontekst, ikke minst i sykehus-sjelesorgen i våre større byer. De to redaktørene har begge gjennom en årrekke vekslet mellom det teoretisk-akademiske og det praktisk-kli-

niske i sitt arbeid med denne tematikken. Dette har satt tydelige spor i boka. Det er en stor styrke at framstillingen i så stor grad både belyser problemstillingene og forankrer teoretiske og metodiske refleksjoner i konkret (klinisk) praksis. Leseren får innblikk i en rekke konkrete samtalsituasjoner og kan følge mange sjelesørgeriske «replikkekslinger» slik de faktisk tok form i aktuell praksis. Dette bidrar både til å profilere utfordringene og å tydeliggjøre argumentasjoner og posisjoner. Samtidig gir det mye konkret stoff for videre refleksjon inn mot en norsk kontekst. Det er også en styrke ved boka at man har samlet og bearbeidet bidrag fra fagpersoner som representerer mange ulike geografiske og kulturelle kontekster, fra Hawaii og Australia i sør til Canada og Norge i nord, men med USA som mest sentral leverandør av stoff.

Det er ikke mulig å kommentere hvert av de i alt 18 bidragene i boka. Jeg vil i stedet kommentere kort det jeg oppfatter som noen grunnleggende problemstillinger som belyses på flere måter og i flere av bidragene.

1. *Religionens og spiritualitetens funksjon*: Det spørsmål som fokuseres her, er hvilken betydning religiøs tro og praksis har i møte med krise og sykdom. Det bekreftes gjennom en rekke konkrete case studies fra den kliniske hverdag hvor viktig det er både for helse og livskvalitet å møte pasienten på kvalifiserte måter også mht. åndelige behov og religiøs tro. I refleksjonene her savner jeg imidlertid en mer aktiv bruk av relevant religionspsykologisk forskning som dokumenterer sammenhengen mellom tro og helse i omfattede studier. Dette ville både kunne åpne nye perspektiver og uttype de faglige begrunnelsene.

2. *Sjelesørgerens rolleforståelse*: Hvordan kan sjelesørgeren utforme en rolleforståelse og pastoral praksis som svarer til de institusjonelle rammene som et moderne sykehus i et pluralistisk og multireligiøst samfunn representerer? Å klargjøre dette er en krevende øvelse. At det aktiverer grunnleggende spørsmål, framgår bl.a. av de terminologiske variasjonene som dukker opp underveis i teksten. Er sjelesørgeren ordinert prest med forankring og forpliktelse i den kristne kirkes tro, eller er hun helse-

arbeider med omsorg for pasientens åndelige behov? Er den saksvarende begrepsbruk «pastor» som utøver «*pastoral care and counseling*», eller er han «*a spiritual care provider*» på «*a multi-faith arena*», som tilbyr helsestøttende åndelig omsorg? Følgende sitat angir en tendens som er merkbart i flere av bokas bidrag: «*There is an increasing pressure to ensure that spiritual care is truly multi-faith care, and that spiritual care providers are able to offer the highest standard of care to all people who have spiritual needs*» (s 135). Å avklare hvordan dette utfordrer sjelesørgerens selvforståelse og integritet, krever etter mitt skjønn dyper kritisk refleksjon enn det som gjenspeiles i bokas bidrag.

3. *Bibelske og teologiske perspektiver på tros- møte*: Boka inneholder flere bidrag som aktiverer bibelske tekster og systematisk-teologiske problemstillinger knyttet til møtet mellom ulike religioner og trostradisjoner. Her er det mye verdifullt stoff å hente. For eksempel finner vi en interessant analyse av fortellingen fra Matt 15,21ff der Jesus stilles overfor «den fremmede» i møtet med den kanaaneiske kvinnen (s 51ff). Med bakgrunn i tekstanalysen utledes det en rekke fruktbare perspektiver på sjelesørgerens møte med «den fremmede» i en multireligiøs sykehusverden. Det jeg imidlertid savner gjennom hele boka, er en mer grundig religionsteologisk drøfting. Hva betyr det egentlig når man i en rekke av de refererte pasientmøter tilsynelatende legger til grunn at vi ber til en og samme Gud? Altså at vi forholder oss til samme guddommelige virkelighet enten vi nå er kristne, muslimer, jøder eller hinduer? Slike tema berøres bare overfladisk og formuleres aldri presist, som et mulig teologisk kontrovers- og/eller konfliktpotensial. Derfor blir også grunnlaget for praksis knyttet til bønn og vel-signelse ganske uavklart. Her gjenstår viktig teologisk arbeid i utviklingen av en troverdig «interfaith spiritual care». Men boka er et viktig bidrag underveis. Det er å håpe at den blir lest.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Harald Hegstad

Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien

Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2009, 218 s.

Harald Hegstads bok om den virkelige kirke er et spennende prosjekt for så vidt som forfatteren ikke nøyer seg med en tradisjonell læremessig, dogmatisk framstilling av ekklesiologien. Det nye i denne boken i forhold til de eldre framstillingene er at den tar sikte på en prinsipiell gjennomtenkning av forholdet mellom den tradisjonelle, teologiske forståelse av kirken og en mer praktisk orientert, empiriske forståelse. Den *virkelige* kirke er ifølge forfatteren ikke kirken «bak» eller «over» den kirke vi ser, men kirken i sin erfarbare, konkrete og synlige form. Ikke overraskende hevder han derfor at svakheten i de tradisjonelle framstillingene er at de ensidig har beskjeftiget med kirken som teologisk idé og ikke med kirken som sosiologisk størrelse. En har nok interessert seg for den konkrete kirkevirkelighet, men da mer for å trekke konsekvenser av den dogmatiske kirkeforståelsen.

En ekklesiologi som ikke bare handler om den usynlige kirke, men om kirken slik den erfares, får etter forfatterens mening konsekvenser for *måten* en driver ekklesiologi på. En konsekvens er at kirken, som teologien taler om, også må kunne undersøkes historiefaglig og samfunnsvitenskapelig, noe som krever at teologien avklarer sitt forhold til de andre fagenes resultater og til spørsmålet om hvordan en skal gjøre bruk av resultatene i sitt eget arbeid med emnet. Med denne tilnærmingen vil det bli mindre avstand mellom teologiens forståelse av kirken og kirken slik den oppfattes fra de andre fagenes ståsted. En annen konsekvens er at om ekklesiologien skal innbefatte den konkrete, erfarbare kirke, kan en ikke lenger bare tale om kirken som en prinsipiell og teoretisk størrelse. Da må en også forholde seg til kirken slik den faktisk er, og drøfte spørsmålet hvordan den bør være.

Nå vil Hegstad riktig nok fremdeles skjelve mellom det han kaller en dogmatisk og en praktisk ekklesiologi. Det kan en imidlertid gjøre bare under forutsetning av at en omhyggelig bestemmer *objektet* for de to disiplinene,

slik at det blir klart at det er samme *sak* ekklesiologien arbeider med i begge tilfeller. Det betyr for dogmatikkens vedkommende at når den arbeider med *ideer* om kirken, må den være seg bevisst hva den refererer til, nemlig til kirken som sosiologisk størrelse. I denne sammenheng presiserer Hegstad at han skriver boken om den virkelige kirke med utgangspunkt i teologien (dogmatikken), men at han i samsvar med tesen om den erfarbare kirke som den *egentlige*, vil relatere de teologiske utsagnene til den konkrete virkelighet, i tillegg til at han vil vise sammenhengen mellom det teologiske perspektivet og de andre faglige perspektivene. Dessuten skal en merke seg at når Hegstad presenterer sin forståelse av dogmatisk teologi, gjør han det ikke uavhengig av dialogen med ulike andre tolkninger i fortid og nåtid, selv om han vil la innholdet normeres av den kristne åpenbaring.

Etter innledningen med de prinsipielle overveielser og et kort avsnitt om utviklingstrekk i nyere ekklesiologi diskuterer Hegstad i kapittel to selve kirkeforståelsen. Her tar han utgangspunkt i det Miroslav Volf kaller «kirkedefinisjonen» i Matt 18,20: «For hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt iblant dem.» Ifølge Volf har dette verset vært sentralt i den ekklesiologiske tenkning fra oldkirken av, blant annet hos Ignatius og Tertullian. Spørsmålet ekklesiologien må drøfte, er i hvilken mening Jesus fremdeles er nærværende i sin kirke. Med henvisning til flere steder i Det nye testamente peker Hegstad på at Jesu nærvær ikke må sees isolert fra Jesu forhold til Faderen og Ånden, og at Gud derfor er nærværende i sin kirke som Den treenige. Det har konsekvenser for hvordan en tenker teologisk om det kirkelige *koinonia*, det kirkelige fellesskap, for hvis Gud er kirkens herre, må det være en forbindelse mellom fellesskapet i Gud og fellesskapet i kirken. Hegstad gjør her med rette oppmerksom på at en ikke bør trekke for direkte og vidtgående konsekvenser av analogien mellom Treenigheten og kirken. I alle fall bør en vokte seg for å dra linjer fra forholdet mellom de trinitariske personene i Gud til forholdet mellom bestemte grupper i menigheten, for eksempel mellom embetsbærere og lekfolk. Det er for-

tjenstfullt at Hegstad berører dette, for det blir dessverre for tiden skrevet mye om temaet, som ikke lar seg teologisk forsvare.

Hegstad gjør i fortsettelsen et poeng av at Jesu nærvær i kirken er *Åndens* nærvær, som gjør det mulig at Jesus kan være til stede i sin kirke også etter oppstandelsen og himmelfarten. Dessuten blir det med *Åndens* nærvær mulig at Jesus kan være nærværende mange steder samtidig. Selv om kirken fremdeles på grunnleggende vis er knyttet til *stedet*, kan mennesker med *Ånden* til stede samles i Jesu navn på ulike steder. Slik kan kirken være både lokal og universell, fortsatt bundet til stedet, men ikke bare til ett sted. Hegstad presiserer at selv om det finnes mange menigheter, betyr ikke det at den «egentlige» kirke kan forstås som en abstrakt, overlokal størrelse. Det har igjen betydning for den prinsipielle tenkningen om kirken. Hegstad framholder tidligere i boken at selv om den dogmatiske teologien søker å formulere en forståelse av kirken som gjelder til ulike tider og steder, må den ikke dermed bli akontekstuell. På den annen side kan ikke ekklesiologien bare handle om kirken i en bestemt kontekst, ut fra det faktum at det er *den samme kirke* som finnes på ulike steder og til ulike tider. Poenget her er at Hegstad ser på ekklesiologien som et prosjekt med ulike faser, og at den praktiske og den dogmatiske fase i den teologiske prosess ikke må isoleres fra hverandre. Løsningen er, sier Hegstad, at teologer i ulike faser diskuterer med hverandre, og at de stadig beveger seg mellom fasene. Bare slik unngår en, om jeg tolker forfatteren rett, at teologien om den ene, universelle kirke, slik denne framtrer i verden som de mange, stedegne, kontekstuelle, konkrete og erfarbare fellesskapene, blir en abstrakt og akontekstuell størrelse.

Det er intensjonen om å komme til rette med begge disse perspektivene som ligger til grunn for drøftingen også i de følgende kapitlene i boken. Det er derfor betegnende at Hegstad, etter å ha drøftet flere delemner til selve kirkeforståelsen i kapittel to, gjør et «Intermesso» i kapittel tre, hvor han blant annet tar for seg sosiologiske perspektiver og teorier. Her har både Emile Durkheim, Max

Weber, Peter Berger og Thomas Luckmann fått plass. Poenget er å vise hvordan ulike posisjoner i sosiologiske grunnlagsspørsmål kan gjøre seg gjeldende i teologisk ekklesiologi. Han nevner Dietrich Bonhoeffers *Sanctorum Communio* som eksempel på en eksplisitt bruk av sosiologisk grunnlagstenkning i teologisk sammenheng. Viktig å merke seg her er Peter Bergers kritikk av Bonhoeffer, som går ut på at Bonhoeffer benytter seg av en type sosiologi som blir abstrakt og lite empirisk. Hegstad peker imidlertid også på det positive ved det sosiologiske perspektivet ved å vise i hvilken mening sosiologien kan bidra til at kirken blir forstått som et *menneskelig* samfunn. At kirken i en viss mening er «usynlig», er jo ikke noe som bare gjelder for den, men for alle menneskelige samfunn. Hovedsaken her er at teologien ofte har tilskrevet sider ved kirken visse teologiske kvaliteter som den ut fra et sosiologisk perspektiv har felles med andre sosiale størrelser. Dessuten er det, ut fra et sosiologisk perspektiv, et poeng at kirken, som samfunnet for øvrig, er et resultat av menneskelig aktivitet. I likhet med samfunnet er kirken en størrelse gitt på forhånd, ettersom den alltid overtar sosiale formasjoner fra dem som har levd før oss. Ifølge Hegstad gir det sosiologisk mening til den teologiske tanke om at kirken er der før den enkeltes tro. Han konkluderer med å si at: «En slik tanke nødvendiggjør altså ikke en forestilling om at kirken er der som en overempirisk størrelse forut for det erfarte, men kan like gjerne peke på det fellesskap av mennesker som har gått forut for oss, helt tilbake til de første disipler som ble kalt sammen om Jesus.» Med disse refleksjonene kaster forfatteren igjen lys over det dobbelte perspektivet, denne gang med sosiologien som innfallsvinkel. Stadig kommer han tilbake til det grunnleggende spørsmålet i boken, nemlig hvordan forestillingen om den ene kirke forholder seg til det empiriske mangfoldet av kristne kirker og grupper. I denne konteksten er det vesentlig for forfatteren å understreke at det teologiske kirkebegrepet er noe *mer enn* en bestemt klassifisering eller avgrensning av bestemte empiriske fenomener. At det teologiske kirkebegrepet ikke kan nøye seg med å avgrense i den

mening, har sin grunn i at kirken har en virkelighetskarakter som går ut over det å være en ren klassifikasjon, for så vidt som kirken (også) er stedet hvor Jesus Kristus er nærværende. Teologien kan ikke slå seg til ro med å sortere empiriske data, for det kirken trenger, er *kriterier* for å skjelne mellom det som er kirke, og det som ikke er det. Det er jo nettopp behovet for kriterier som ligger til grunn for diskusjonen om «kirkens kjennetegn».

Med dette har jeg gitt et glimt inn i det problemkomplekset Hegstad er opptatt av i sin nye ekklesiologibok. Som nevnt kommer han stadig tilbake til det dobbelte perspektivet, også i kapitler som jeg ikke har referert til ovenfor, som for eksempel; «Kirken og den skapte verden», «Synlig og konkret fellesskap», «Folkekirken som kristent fellesskap», «Kirken som organisasjon og institusjon», «Spørsmålet om det kirkelige embete», «Gudstjenesten: Samlet i Jesu navn», for å nevne noen. Hele veien argumenter han for at den kirke vi bekjenner troen på, ikke er en annen kirke «bak» eller «over» den kirke vi erfarer. Jeg synes Hegstad argumenterer godt og overbevisende for at den egentlige kirke ikke kan være noen annen enn det menneskelige fellesskapet vi selv er en del av. Det betyr også at den egentlige kirke er den *eneste* kirke. I det aller siste avsnittet i boken sier han: «Det Gud ikke får gjort i og gjennom denne kirken, virkeliggjøres heller ikke i en usynlig kirke.» Det er en innholdsmettet sats som en kan tolke slik: Om vi først skal tale om en virkeliggjøring av Gud, må vi tale om at Gud virkeliggjør seg selv *i denne verden*.

Problemstillingen i Hegstads bok henger etter min mening sammen med en stadig sterkere erkjennelse i teologien om at den Gud vi tror på, ikke er en Gud «bak» eller «over» den verden vi lever i. Visst er han skaperen, den første, opprinnelsen til alt som er, som Hegstad også understreker når han i «Epilog: Å bygge den virkelige kirke» framholder at kirkens drivende kraft er Gud: «Det egentlige subjektet i denne prosessen er Gud selv.» Det kan vi si fordi Gud i sin evighet er kommet inn i tiden for å gjøre tiden til sin egen. Derfor kan ikke Gud tenkes i motsetning til eller ved siden av den aktivitet i tiden Han selv står bak. Slik kan

en heller ikke tenke en guddommelig – en ekklesiologisk – virkelighet hinsides den erfarbare verden. Hegstads bok er således også et viktig bidrag til en kristen gudslære, selv om det ikke har vært hans oppgave denne gang å tematisere gudslæren spesifikt. Det står respekt av nytenkingen i denne boken, som jeg hermed gir mine beste anbefalinger!

SVEIN RISE

Birger Løvlie, Ralph Meier og Arne Redse (red.):
Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein
 og *Per Magne Aadnanes. Kyrkjefagleg Profil* nr. 9.
 Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2009, 274 s.

I dette festskriftet får vi eit godt innblikk i det fagfeltet som har engasjert dei to jubilantane frå høgskulemiljøet i Volda. Gjennom eit langt yrkesliv har Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes arbeidd med utdanning av ungdom til lærarar i kyrkje og skole. Dei har vore opptekne av eit breitt spekter av spørsmål knytte til tru og etikk, danning og identitetsutvikling, ofte i dialog med samfunnsfag og idéhistorie.

Dei 16 artiklane er ramma inn av ein presentasjon av Ulstein og Aadnanes, ein introduksjon med oversikt over innhaldet i festskriftet, forfattaropplysningar og til slutt eit bibliografisk oversyn over dei faglege forfatterskapa til Ulstein og Aadnanes. For Ulstein sitt vedkomande er også den skjønnlitterære produksjonen teken med.

For å få fram visse tematiske samanhengar er artiklane organiserte i fire bolkar. Den *første* bolken er *Danning, identitet og demokrati*. Her skriv Ivar Asheim om danning og identitet i ein global tidsalder. Ralph Meier drøftar forholdet mellom engelsk og norsk religionsundervisning i den offentlege skolen. Otto Krogseth tek for seg forholdet mellom kollektiv identitet og kulturelt minne. Kåre Heggen drøftar spørsmålet om individualisering blant ungdom, og Birger Løvlie tek opp forholdet mellom kyrkje, skole og demokrati rundt 1860. Den *andre* bolken har overskrifta *Teologi, etikk og det allmenne*. Her har Jan-Olav Henriksen ein artikkel om forholdet mellom teologi og religionsvitenskap. Arve Brunvoll drøftar ulike modellar for å utvikle ein universell etikk. Jan Ove Ulstein reflekterer rundt fundamentalisme, tolking og etikk i det postmoderne. Arne Redse drøftar den etiske basisen for opplæringa i skolen, ut frå dei normative rammene som gjeld. Den *tredje* bolken er *Bibelfag og kontekst i dialog*. Artiklane her har på ulike måtar relevans for pedagogisk arbeid både i kyrkje og skole. Inge Westly drøftar forholdet mellom fridom og underkasting i Kristus, ut frå Rom 6,1-14. Torry Seland skriv om identitet og dialog i 1 Peters

brev, og Bente Afset gjer greie for og drøftar bibelkunnskap og bibelbruk i RLE-faget. I den *fjerde* og siste bolken er det så samla artiklar med nokså spreidd tematikk, under overskrifta *Poetar, identitet, kriser og dialog*. Poetane her er Jan Ove Ulstein og Leonard Cohen. Jan Inge Sørbø skriv om Ulstein sin lyrikk, under overskrifta «Hart pressa steinar», medan Per Magne Aadnanes tek for seg apokalyptiske og kulturkritiske motiv hos Cohen. Per Halse skriv om ulike perspektiv i kyrkjehistoriske framstillingar av reformasjonen i Noreg, med vekt på spørsmålet om nordmenn skifta religiøs identitet på 1500-talet. Den siste artikkelen er skriven av Magnar Hjertenæs og handlar om konfliktførebyggjande praksis innanfor staben i Møre bispedømme.

Det ville sjølvstøtt føre for langt å kommentere og eventuelt vurdere alle dei 16 artiklane. Noko av det interessante og aktuelle med heile samlinga er den tematiske samanhengen mellom artiklar frå eit mangfald av fagperspektiv. Denne samanhengen er godt signalisert gjennom overskrifta *Danning, identitet og dialog*. I større eller mindre grad er den samla tematikken også gjort relevant for arbeid både i kyrkje og skule. Kva kontekst og artiklar ein lesar vil feste seg spesielt ved, vil sjølvstøtt vere avheng av eigen bakgrunn og egne interesser. For å illustrere den faglege aktualiteten av dette festskriftet har eg valt å knyte nokre kommentarar særleg til artiklar som på ulike måtar etterlyser identitets- og danningstematikken i skolen, bl.a. ut frå dei siste endringane av religions- og livssynsfaget i grunnskolen, frå KRL til RLE.

Særleg perspektivrik er artikkelen til *Ivar Asheim* om danning og identitet i ein global tidsalder. Utgangspunktet her er Rune Slagstad si tolking av overgangen frå eit pedagogisk til eit økonomisk og samfunnsvitenskapelig paradigme i norsk historie. I lys av globaliseringa har det knapt nok meining å blåse nytt liv i den folkedanningstanken som prega den gamle venstrestaten og viktige miljø for lærarutdanning, bl.a. i Volda. Da lærarskulane vart omdanna til pedagogiske høgskolar, skjedde det samtidig ei fragmentering og eit tap av samlande perspektiv i pedagogikken. Asheim

spør om vi i ein slik samanheng kan tenkje oss eit *nytt* dannelsingsprosjekt, eit folkedannelsingsprosjekt for ein *global* folkeheim. Korleis kan det nasjonale opne seg for det globale og gje rom for eit dannelsesideal, slik at vi ikkje berre endar opp med ein teknokratisk kompetanse-skole? I globaliseringa ser det ut for å ligge eit ideologisk trykk som også set sitt preg på tolkinga av menneskerettane og gjev tronge kår til nasjonale dannelsesideal. Eit sentralt poeng hos Asheim er at skolen må ta på alvor oppgåva si som livshjelp, ved å gje nærinntrykk av religionar og livssyn som i sine konkrete livsformer gjev svar på eksistensielle spørsmål. Det er heilt utilstrekkeleg om skolen berre skulle gje informasjon ut frå eit (avleggs) positivistisk vit-skapsideal.

Herifrå er det kort veg til den tematikken *Ralph Meier* tek opp når han samanliknar engelsk og norsk religionsundervisning. Samanlikninga viser at det norske RLE-faget i mindre grad enn det engelske faget gjev plass til identitets- og dannelsingsdimensjonen ved lærestoffet. Det kan nok diskuteras om innanfråperspektivet og opplevingsdimensjonen er fråverande i den norske RLE-planen, slik Meier hevdar. Men det er ikkje tvil om at dette er ein tydeleg tendens i fagutviklinga frå KRL til RLE. For å kunne halde fast den eksistensielle dimensjonen ved faget meiner Meier det er viktig med full fritaksrett, slik ein har i det engelske faget. Kva det motsette kan føre til, viser fagutviklinga frå KRL til RLE – etter at faget er tilpassa dei krava menneskerettane stiller til obligatorisk undervisning. På denne bakgrunnen reiser Meier eit viktig spørsmål, nemleg om ein må ha rett til fullt fritak om ein skal få god nok plass for identitets- og dannelsingsdimensjonen i RLE-faget.

Artikkelen til *Otto Krogseth* har også en viss relevans i denne samanhengen. Han peiker på korleis det kulturelle minnet (forstått som ein funksjonell kulturarv) er viktig med tanke på å utvikle kollektiv identitet. Resonnementa hos Krogseth kan tale for at pedagogisk arbeid nettopp med identitets- og dannelsingsdimensjonen ved kulturen vil vere viktig ikkje berre for å utvikle individuell identitet, men også for å utvikle ein kollektiv identitet som kan vere med

på å halde individ og grupper saman som eit fellesskap. Det elementet av felles forankring som det her er tale om, svarer etter Krogseth si meining til eit heilt grunnleggjande menneskeleg behov. Difor ser han også ein nær samanheng mellom fokuseringa på kulturelt minne og den aukande graden av individualisering blant ungdom, som *Kåre Heggen* gjer greie for i sin artikkel. Krogseth forklarar samanhengen med ein kompensasjonsteori. Ein slik teori er også pedagogisk interessant. Teorien tilseier at elevane også får arbeide med sine individuelle og eksistensielle spørsmål innanfor dei relevante skolefaga som på ulike måtar formidlar kulturen. Sentrale synspunkt i artikkelen til *Jan Ove Ulstein* peikar også i den same retninga. Han legg vekt på at heilage tekstar er relevante når individa skal ta stilling til etiske spørsmål. Men han avviser fundamentalisme der ein byggjer på blind lydndad mot ein autoritet som overtek ansvaret for eins handlingar. Individa må sjølve ta stilling til dei etiske spørsmåla i ein vedvarande tolkingsamtale der heile det menneskelege erfaringsmaterialet kan dragast inn på ein open måte.

Arve Brunvoll argumenterer for ein modell som tilseier at ein universell etikk ikkje kan utviklast ovanfrå, men må utviklast nedanfrå; det vil seie frå partikulære kulturtradisjonar. Med tanke på religionar og livssyn tilseier det at det ikkje er utan, men *med* sine religiøse og livssynsmessige overtydingar og tradisjonar at individ og grupper i dag må finne svar på våre felles etiske utfordringar. Dersom ein overfører ein slik modell til spørsmålet om felles religions- og livssynsundervisning i skolen, så tilseier det at ein utviklar eit fag med ein ståstad som kan få tilslutning ut frå ulike partikulære perspektiv.

Dette er eit interessant synspunkt å ha med seg i møte med *Arne Redse* sin artikkel. Han tek opp spørsmålet om kva etikk samfunnet legg til grunn for opplæringa i skolen, og tek i den samanhengen for seg forholdet mellom den nye formålsparagrafen, den generelle delen av læreplanverket, § 2-4 om RLE-faget i opplæringslova og læreplanen for RLE-faget. Redse etterlyser det han kallar ei normativ kristen forankring av etikken, men reiser ikkje spørsmå-

let om den etiske ståstaden for faget heller skulle forståast slik at kan få oppslutning ut frå ulike religionar og livssyn. Med Brunvoll sin modell som analytisk perspektiv ville tolkinga av dei aktuelle dokumenta truleg ha vorte ei anna. Redse meiner bl.a. at dei siste endringane av faget er tvilsame, menneskerettsleg sett, og at lovverket no inneheld direkte sjølvmotseiingar. Men da er det merkeleg at han ikkje omtalar eller drøftar den kritikken som menneskerettsdomstolen retta mot faget. For dei siste endringane skal nettopp vere svar på den kritikken. Eg er skeptisk til mange av Redse sine tolkingar, men han har utan tvil reist viktige kritiske spørsmål til den fagutviklinga som har skjedd frå KRL til RLE. Eit kritisk søkjelys mot denne fagutviklinga finn vi som sagt også i artikkelen til Ralph Meier. Det same kan seiast om artikkelen til *Bente Afset*. Ho tek for seg bibelkunnskap og bibelbruk i RLE-faget.

Det er all grunn til å gratulere jubilentane og redaktørane med eit interessant festskrift!

PEDER GRAVEM